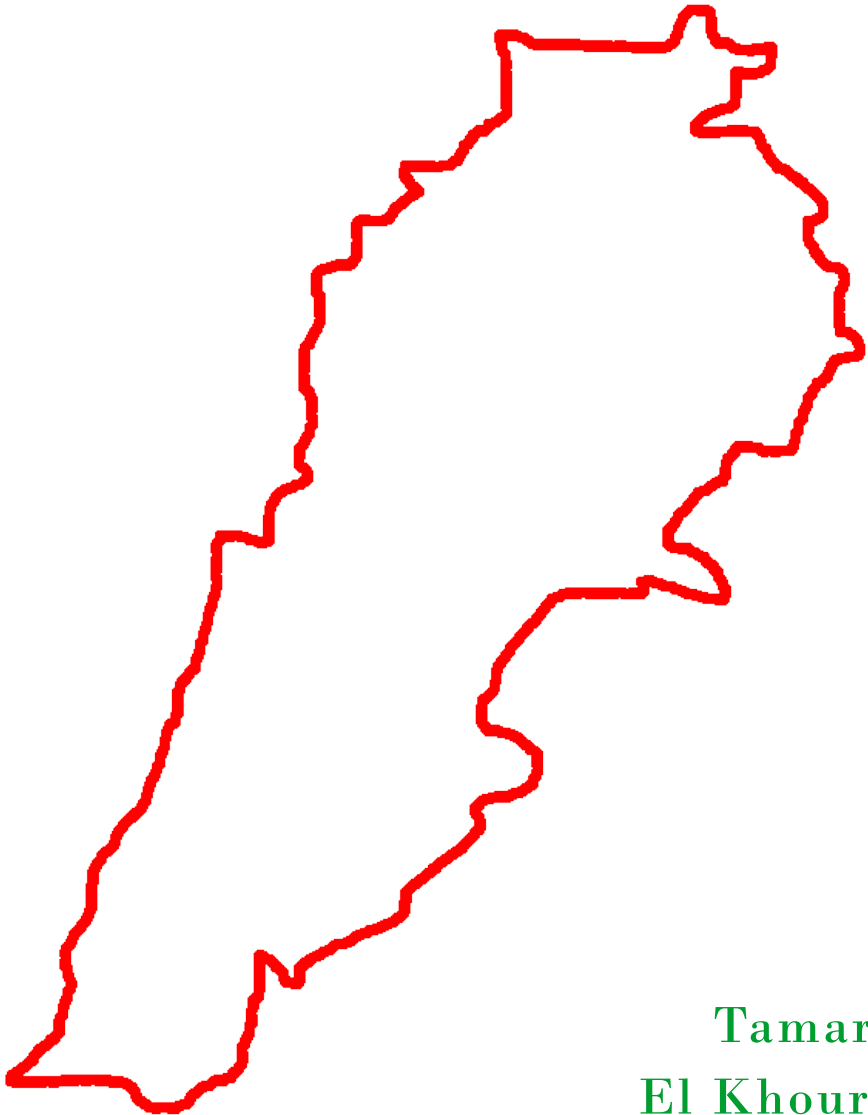


# Constitución mixta y modernización en **Líbano**



**Tamara  
El Khoury**



# Constitución mixta y modernización en Líbano

The Figuerola Institute  
Programme: Legal History

The Programme "Legal History" of the Figuerola Institute of Social Science History –a part of the Carlos III University of Madrid– is devoted to improve the overall knowledge on the history of law from different points of view –academically, culturally, socially, and institutionally– covering both ancient and modern eras. A number of experts from several countries have participated in the Programme, bringing in their specialized knowledge and dedication to the subject of their expertise.

To give a better visibility of its activities, the Programme has published in its Book Series a number of monographs on the different aspects of its academic discipline.

Publisher:  
Carlos III University of Madrid

Book Series:  
Legal History

Editorial Committee:  
Manuel Ángel Bermejo Castrillo, *Universidad Carlos III de Madrid*  
Catherine Fillon, *Université Jean Moulin Lyon 3*  
Manuel Martínez Neira, *Universidad Carlos III de Madrid*  
Carlos Petit, *Universidad de Huelva*  
Cristina Vano, *Università degli studi di Napoli Federico II*

More information at [www.uc3m.es/legal\\_history](http://www.uc3m.es/legal_history)

Constitución mixta y modernización en Líbano

Tamara El Khoury

Prólogo de Maurizio Fioravanti

UNIVERSIDAD CARLOS III DE MADRID

2013

Historia del derecho, 18

© 2013 Tamara El Khoury

Venta: Editorial Dykinson  
c/ Meléndez Valdés, 61 – 28015 Madrid  
Tlf. (+34) 91 544 28 46  
E-mail: [info@dykinson.com](mailto:info@dykinson.com)  
<http://www.dykinson.com>

Diseño: TALLERONCE

ISBN: 978-84-9031-411-1  
ISSN: 2255-5137

Depósito Legal: M

Versión electrónica disponible en e-Archivo  
<http://hdl.handle.net/10016/16543>



Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivadas 3.0 España

*A mi padre Mokhles, in memoriam,  
y a mi madre Najat*





## ÍNDICE

Prólogo .....	11
---------------	----

Introducción .....	15
--------------------	----

### Primera parte

#### La constitución mixta del Principado libanés

I. El imperio de la constitución mixta .....	39
1. El Principado como régimen feudal	39
2. La formación del gobierno territorial del Principado (1590-1790)	44
3. De la preeminencia feudal a la unificación estatal (1790-1832)	72
4. Apreciación general de la política chehabí relativa a la justicia y su relación con la constitución del país	91
II. La crisis de la constitución mixta .....	101
1. El Príncipe ante la ocupación egipcia	101
2. La constitución del Principado ante la política de centralización egipcia	106

### Segunda parte

#### Modernización y confesionalización de la constitución

I. La modernización y su alcance .....	137
1. Entre la continuidad y la ruptura	137
2. La restauración otomana y la política de reformas	149
3. Las fuerzas sociales ante la restauración otomana	151
II. La recepción de las <i>Tanzimat</i> otomanas .....	181
1. El gobierno directo de Monte Líbano entre centralización y descentralización	181
2. Las élites locales ante el régimen de las <i>Qa'imaqamiyyatayn</i>	187

3. La república efímera	231
4. El impacto de la revuelta del 58 sobre la cultura constitucional libanesa	294
III. La autonomía constitucional . . . . .	299
1. El desarrollo de las <i>Tanzimat</i> y su impacto constitucional	299
2. El régimen del <i>Mutasarrıfyyat</i>	309
3. La conformidad constitucional del Reglamento Orgánico de 1864	315
Epílogo:	
La integración constitucional en torno a la cultura confesional . . . . .	329
Bibliografía . . . . .	333
Fuentes primarias	333
Fuentes secundarias	334
Anexos . . . . .	341
1. <i>Hatt-i Sharif</i> de Gülhane (3 de noviembre de 1839)	343
2. Acuerdo alcanzado por la segunda ' <i>amiyya</i> de Antelias (8 de junio de 1840)	347
3. Petición de los habitantes de Monte Líbano, dirigida al príncipe Amín, hijo del príncipe Bashir (12 de junio de 1840)	348
4. Tratado de Londres (15 de julio de 1840)	350
5. <i>Faramán</i> imperial de nombramiento del príncipe Bashir Qasim (3 de septiembre de 1840)	351
6. <i>Hatt-i Hümayun</i> (18 de febrero de 1856)	353
7. Convención (5 de septiembre de 1860) y protocolos	358
8. Convención (19 de marzo de 1861)	362
9. Reglamento Fundamental relativo a la administración de Monte Líbano (9 de junio de 1861), protocolo y artículo adicional del protocolo	364
10. <i>Faramán</i> imperial de promulgación del Reglamento Fundamental del 9 de junio de 1861 (23 de junio de 1861)	371
11. Reglamento Orgánico de Líbano (6 de septiembre de 1864)	372

## PRÓLOGO

La obra que presentamos describe un proceso de modernización, el que se desarrolló en Líbano desde finales del siglo XVIII y durante todo el XIX, hasta la Constitución de 1926, la primera constitución escrita de la República libanesa. El concepto de “modernización” es en sí complejo y articulado. Desde el punto de vista de la doctrina tradicional del Estado moderno europeo, la “modernización” consiste en la afirmación de un poder soberano y neutral. Un capítulo importante de este acontecimiento consistió en la superación de las guerras de religión en Francia. Pues bien, este concepto de “modernización” no se adapta bien a Líbano. Es cierto que la “modernización”, también en Líbano, a partir de principios del siglo XIX con la dominación egipcia, se caracteriza por el concepto europeo de soberanía y por el correlativo de igualdad; es cierto que asistimos a un proceso de concentración de las funciones de *imperium*, de la fiscalidad, la jurisdicción y el poder de llamar a las armas. Sin embargo, dicho proceso no da lugar al proceso paralelo y consecuente de la pacificación: al contrario, la “modernización” en este caso viene acompañada por la “confesionalización” y por el estallido de la violencia sectaria. La autora dice expresamente: “la confesionalización en Líbano es un fenómeno intrínsecamente moderno”, en el sentido de que es moderna la tendencia de la opinión religiosa a convertirse en “confesión”, y finalmente en comunidad política dotada, precisamente en tanto confesión, de un proyecto político y constitucional en el ámbito nacional. Un paso más allá y se llega a la violencia sectaria.

La autora ve todo esto como la expresión de una ruptura, de una discontinuidad. La violencia no es más que la consecuencia última de dicha ruptura. Aquí está el punto historiográficamente más importante y más original de este trabajo de investigación. La ruptura está de hecho entre dos “tipos” de constitución. Y el paso de la primera a la segunda tiene el sentido de una *Verfassungswandlung*, de una transformación o mutación constitucional. Tenemos, en primer lugar, la constitución del antiguo régimen, la constitu-

ción del Principado territorial que dura algo más de dos siglos, desde finales del XVI hasta principios del XIX y, en segundo lugar, la constitución moderna que llega con los egipcios y la posterior restauración otomana, y trae consigo los principios de soberanía e igualdad. Este paso, que en la tradición europea del Estado moderno se ve como un paso del desorden al orden, de los privilegios a los derechos, en el caso de Líbano es interpretado por la autora esencialmente como la ruptura de un equilibrio. Un equilibrio que se rompe y que sustancialmente ya no se recuperará, dando lugar asimismo al estallido de la violencia.

¿Pero qué “equilibrio”? La autora reconstruye la estructura constitucional del Principado con base en la categoría general de la “constitución mixta”. La describe como una estructura dotada en cierta medida de un centro que viene dado por el gobierno territorial del Príncipe, que destaca con su séquito entre las familias feudales maronitas y drusas como jefe militar, como juez de última instancia, como poder para imponer tributos. Existe un gobierno del territorio pero sin una vocación totalizadora, pues se ejerce sobre una base social e institucional estructuralmente plural. Existe unidad pero es una unidad compuesta establemente de partes distintas que subsisten. Existe un bien común del territorio pero existe también el rechazo a personificarlo –tal bien común– en la persona del soberano. Ese bien común es más bien algo a realizar por cada una de las articulaciones que conforman la totalidad, a través del método de los pactos, a través de la doble práctica de la resistencia y de la participación. El conjunto de estos pactos y de estas prácticas puede representarse como la constitución del territorio, la *lex terrae*, las *laws of the land*, la *Landesverfassung*. La principal función del señor territorial es defender la integridad de esta constitución. Por este motivo, es correcto incluir el ejercicio del poder por parte del señor territorial dentro de la categoría de la jurisdicción, del *ius dicere*. El Príncipe gobierna, pero lo hace según la lógica de la jurisdicción, sin vocación totalizadora, sin instaurar un aparato administrativo autónomo. El Príncipe mantiene el orden, no lo genera.

Pues bien, la tesis de nuestra autora es precisamente ésta: que el Principado libanés, en los dos siglos anteriores a la ruptura de principios del XIX, tuvo un gobierno territorial inspirado por la lógica jurisdiccional del equilibrio, un gobierno por lo tanto dotado de constitución, y no una multitud informe de realidades particulares, dominada de forma endémica por el tribalismo. Me parece que esta es la tesis fundamental de la autora: antes de la constitución moderna, antes de la constitución filoeuropea, antes del proceso

que se inscribe en el siglo XIX y que da lugar a la Constitución escrita de 1926, antes de todo esto, había *otra constitución* y no el mero desorden, el tribalismo. Se puede decir: también en Líbano, en la experiencia constitucional libanesa, hay una *ancient constitution*. Cuando lo moderno irrumpe en la historia constitucional libanesa, más o menos a partir de los años veinte del siglo XIX, aquellos antiguos equilibrios se rompen y no vuelven a generarse.

La autora muestra de manera precisa y bien documentada, las leyes y reformas que se introducen en Líbano mediante las *Tanzimat* otomanas, inspiradas claramente en el modelo occidental centrado en el Estado soberano por una parte, con su administración centralizada, y en el individuo por otra, con sus derechos. Creemos que no es necesario recordar aquí de manera específica esas leyes y esos reglamentos. Lo que importa es el sentido general, que va en la dirección de la progresiva disolución de la *ancient constitution*, de la cada vez más evidente ruptura de los antiguos equilibrios territoriales, de la cada vez más evidente pérdida de percepción del territorio como bien común a preservar manteniendo el equilibrio de sus distintas articulaciones. Al mismo tiempo asistimos a la irrupción de lo moderno con su simplicidad desconcertante: el Estado soberano por un lado, los individuos con sus derechos por otro. Sin embargo, este modelo está destinado a no funcionar en Líbano: lo moderno es de hecho suficientemente fuerte para destruir los antiguos equilibrios, pero no suficientemente fuerte para crear los nuevos. En una situación en la que el proyecto moderno del Estado soberano no arraiga y al mismo tiempo los viejos equilibrios se han agotado, en una situación en la que ya no se puede contar con la justicia del Príncipe y al mismo tiempo no es suficiente la protección y tutela del Estado y su administración, el refugio está en la confesión como forma principal de ser comunidad política. Así, ser druso o ser maronita significa ser portador, con base confesional, de un proyecto político y constitucional para la nación. Un proyecto que se presta, sobre dicha base, a avanzar en un sentido totalizador, a querer imponerse. Algo que esconde el germen de la violencia sectaria, como lo demuestran los hechos. Este me parece que constituye la última conclusión de la tesis: la violencia sectaria no como hecho endémico de la sociedad y de la historia de Líbano, sino como resultado determinado y concreto de una modernización históricamente inconsciente, incierta y contradictoria.

Getafe, 30 noviembre 2012

Maurizio Fioravanti



## INTRODUCCIÓN

El objeto principal de este trabajo es la *crisis constitucional* que atraviesa Líbano<sup>1</sup> a mediados del siglo XIX en un contexto de modernización, que resulta en la ‘confesionalización’ de la cultura constitucional libanesa. Dicho objeto parte de la siguiente premisa: previamente a los cambios decimonónicos que sacudieron a la provincia libanesa situada bajo dominio otomano, dicha provincia ya disponía de constitución propia. El objetivo en este sentido consiste en buscar en las reglas de funcionamiento del gobierno del territorio libanés convertido, desde principios del siglo XVI, en provincia otomana semi-autónoma, la existencia de una constitución local, y llevar a cabo una *tipificación* de la misma. Dicha tipificación abre la puerta a su vez a realizar una interpretación de los cambios que intervienen a mediados del XIX, que permita su asimilación a una auténtica crisis constitucional.

Nuestro análisis abarca el periodo comprendido entre finales del siglo XVI, cuando el Principado libanés se configura como provincia semi-autónoma en el seno del Imperio Otomano, y principios del siglo XX, cuando el Estado libanés se sitúa bajo Protectorado francés y se adopta la primera constitución escrita de la República libanesa en 1926. El territorio sirio, al que históricamente había pertenecido Monte Líbano, pasó a formar parte del Imperio Otomano en 1516, tras la derrota de los mamelucos ante los turcos

1 “The term ‘Lebanon’, in general use, denotes either the present-day Lebanese Republic or the mountain range (and the 1864-1914 Ottoman *mutasarriflik*) normally called ‘Mount Lebanon’ or ‘the Lebanon’”. K. Salibi, *Maronite Historians of Medieval Lebanon*, Beirut: American University of Beirut, Oriental Series, XXXIV, 1959, p. 13. La terminología que se emplea en referencia al Líbano otomano incluye, entre otras, las siguientes denominaciones: *Yabal Lubnan* o Monte Líbano, *al-Yabal* o la Montaña, y *Lubnan* o Líbano. En términos generales, el territorio al que se refiere se sitúa entre la provincia de Trípoli al norte, y la de Sidón al sur, e incluye la cordillera de Monte Líbano y la costa que le es adyacente.

en la localidad siria de Mary Dabeq. A lo largo del siglo XVI, gracias a que el gobierno del territorio libanés se mantuvo en manos de familias principescas autóctonas que se habían consolidado en el marco del sistema feudal mame-luco, se configuraría el llamado régimen del Principado territorial, que alcanzaría el siglo XIX bajo la dinastía de los Chehab.

Ahora bien, situar la emergencia de la cultura confesional libanesa en el siglo XIX supone asimismo atribuirle al sistema confesional que se asentó en Líbano con la promulgación en 1926 de la primera constitución escrita de la República libanesa situada bajo Protectorado francés<sup>2</sup>, raíces *pre-estatales*; en este sentido, partimos de la hipótesis según la cual la constitución del 26 constituye el reflejo de una *cultura confesional preexistente*.

En lo que a la emergencia de dicha cultura se refiere –y su identificación con la crisis de la constitución mixta– la hipótesis de partida consiste en atribuirla a la interacción, a lo largo del XIX, de tres actores principales: el Imperio Otomano, del que Líbano era administrativamente dependiente; las Potencias europeas, cuya intervención en los asuntos internos del Imperio aumentaría considerablemente a partir de la segunda mitad del siglo XIX; y los propios agentes sociales de Líbano, quienes, ante los cambios que se estaban desarrollando, desarrollarían diferentes modalidades de interacción para relacionarse con unos y con otros.

La experiencia constitucional previa a la ‘confesionalización’ del sistema aun no ha sido debidamente tipificada. Tampoco lo ha sido el sistema que emerge como consecuencia de la ‘confesionalización’ que da lugar a la violencia sectaria, y cuyo valor interpretativo debería consistir en la identificación de un proceso de *integración constitucional* en torno a una auténtica cultura confesional que no hay que confundir con el sectarismo –expresión violenta del sentimiento de pertenencia religiosa–.

El marco principal de dicha interacción deriva del proceso decimonónico de *modernización* que emprende el Estado otomano, y que da lugar a la adopción de una serie de leyes de reforma conocidas en su conjunto como las

2 La constitución, que se adoptó el 23 de mayo de 1926, mantuvo el principio de la representación confesional en la distribución de los escaños de las dos asambleas que estableció (el Senado y la Cámara de Diputados). Asimismo, dicho principio, que se descartaría en la teoría en relación con el reparto de las carteras ministeriales y altos cargos públicos, se mantendría “a título transitorio”, en búsqueda de “la justicia y la concordia” (artículo 95 de la Constitución). Aun así, el apartado H del Preámbulo vino a definir la supresión del “‘confesionalismo’ político” como un “objetivo nacional”.



*Tanzimat*<sup>3</sup>. En lo que a Líbano se refiere, la *transformación constitucional* que experimenta a mediados del XIX resulta precisamente de la interacción de otomanos, europeos y libaneses en el marco del proceso de desarrollo e implementación de dichas *Tanzimat* en el ámbito local.

La identificación de las mutaciones que sufre el Líbano decimonónico requiere a su vez de un sistema jurídico que sirva para interpretar la *experiencia constitucional previa* a la ‘confesionalización’ del sistema libanés. Dicho sistema jurídico debe poder contener una multiplicidad de estructuras jurídicas que presenten diferencias más o menos relevantes; no obstante, debe asimismo responder, en tanto sistema, a una lógica que atraviese el conjunto de aquellas estructuras, a pesar de los cambios que experimentan. Por sistema jurídico entendemos un “*tipo ideal* [...] de estructura jurídica”, es decir, “una estructura jurídica con plena coherencia entre sus instituciones”<sup>4</sup>. Así, en tanto instrumento interpretativo, un sistema jurídico deja de valer en cuanto permite la identificación de una *ruptura* en la lógica de funcionamiento de las estructuras jurídicas que abarca; entonces, se requiere de un nuevo sistema jurídico que contenga, y permita la interpretación, de las mutaciones producidas. En lo que a la historia constitucional de Líbano se refiere, la lógica que caracteriza el sistema jurídico previo a la emergencia de una cultura confesional es de naturaleza fundamentalmente *jurisdiccional*; la ‘confesionalización’ de las estructuras jurídicas libanesas produce en este sentido una ruptura con aquella lógica.

Entonces, con el fin de entender el “sentido de los procesos de mutación de las estructuras jurídicas”<sup>5</sup> libanesas durante el XIX, es preciso empezar por determinar el significado de la lógica jurisdiccional que informa su funcionamiento anteriormente a la ‘confesionalización’ del sistema. Dicha lógica no ha de abarcarse aisladamente sino en el marco del Estado otomano que permite aquel funcionamiento. Asimismo, la ruptura con la misma ha de abordarse en relación con el proceso de transformación constitucional y administrativo que experimenta el propio Imperio como consecuencia de las *Tanzimat*. Antes de abordar las estructuras jurídicas de Líbano con el fin de

3 El término “*Tanzimat*” significa reorganización en turco, y en tanto periodo de reforma otomana, comienza en 1839 –año en el que se promulga el primer edicto imperial de contenido reformista– y culmina con la promulgación de la primera constitución otomana de corte liberal en 1876.

4 J. de Azcárraga y J. M. Pérez-Prendes, *Lecciones de Historia del Derecho español*, Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 1997, p. 19.

5 *Ibíd.*

analizar su desarrollo constitucional, hemos pues de explicitar las premisas historiográficas que informan nuestra definición del marco otomano en el que se desenvuelven. Habremos asimismo de definir los instrumentos metodológicos que acompañarán nuestra interpretación de la historia constitucional libanesa y de su ‘confesionalización’.

Conviene a este efecto destacar aquellas premisas e instrumentos metodológicos que consideramos fundamentales en tanto sustentan el planteamiento de base en torno a la existencia de una cultura constitucional libanesa pre-estatal, y a su ‘confesionalización’ durante el siglo XIX. La primera se refiere a la asimilación teórica del Imperio Otomano a un Estado compuesto, que presenta una multiplicidad administrativa, que no por ello impide la estandarización de la relación con el gobierno central. La segunda, el hecho de que dicha estandarización no es incompatible con el desarrollo de un régimen de autonomía local capaz de favorecer la emergencia de una cultura confesional propia.

Hay que señalar en este sentido que la historia constitucional a la que nos referimos tiene como objeto la constitución entendida como “ordenamiento general de las relaciones sociales y políticas” (Fioravanti), que por tanto no se sustenta necesariamente en un texto escrito con vocación constitucional.

Nuestro punto de partida es que para llevar a cabo un análisis de la historia constitucional de Líbano no sólo hay que inscribir a dicha historia en el marco más amplio del Imperio Otomano, sino que además hay que inscribir al propio Imperio en un espacio común que definen, en conjunto, un “sistema de Estados territoriales y la economía mundial”<sup>6</sup>. En este sentido, la premisa historiográfica de base consiste en la integración conceptual del Imperio en un sistema estatal que se configura durante la transición entre la Edad Media y la Edad Moderna, sobre la base del ‘Estado’ entendido como *gobierno del territorio*<sup>7</sup>, o dicho de otro modo, del Estado territorial.

No obstante la configuración de una constitución medieval propiamente europea, o las peculiaridades que pueda presentar la Francia pre-revolucionaria, y sin afán de minimizar la especificidad del Antiguo Régimen en

6 A. Salzmann, *Tocqueville in the Ottoman Empire. Rival Paths to the Modern State*, Leiden: Brill, 2004, p. 14.

7 Con base en la amplia definición que le da Fioravanti. M. Fioravanti, “Estado y constitución”, en M. Fioravanti (ed.), *El Estado Moderno en Europa: Instituciones y Estado*, Madrid: Trotta, 2004, p.14.

el Norte de África y el Oeste de Asia, la “deconstrucción” del Estado moderno entendido *lato sensu* ayuda a medir, a pesar de la gran variedad que presenta, la “sincronía” y “contingencia” que acompañan su formación y transformación en Europa y Asia<sup>8</sup>.

En realidad, esta perspectiva más amplia del Estado moderno corrige, sin deslegitimar, el análisis un tanto teleológico que fundamenta la historiografía constitucional europea. En efecto, bajo la batuta del *Estado moderno compuesto* que constituye la forma estatal dominante durante la Edad Moderna, la “*multiplicidad de formas administrativas*”<sup>9</sup> que se da en el seno del Imperio Otomano se presta a un análisis cuasi-comparativo con los Estados europeos, que permite entrever cierta similitud en la naturaleza de los desafíos a los que ambos se enfrentan en lo que *a posteriori* se identificará como la última fase del Antiguo Régimen, —e incluso una relativa coincidencia del mismo en el tiempo— a pesar de la evidente falta de concomitancia con “las estructuras institucionales europeas”<sup>10</sup>.

Pues bien, dentro de la estructura compuesta del Estado otomano, la autonomía del territorio libanés que identificamos, se corresponde con una *forma administrativa concreta*, en cuyo seno se desarrolla una *experiencia constitucional propia*. No obstante, la descentralización que sustenta esa autonomía no termina de excluir al gobierno central. Como consecuencia, la experiencia constitucional libanesa se resentirá de la desarticulación progresiva del Antiguo Régimen en el Imperio, y evolucionará bajo su efecto y en reacción al mismo.

Asimismo, dado que el Imperio es asimilable al Estado moderno en su concepción más amplia, el proceso de disolución de su Antiguo Régimen se inserta en consecuencia dentro de un marco de “interactividad e interdependencia”<sup>11</sup> entre los sistemas estatales de Europa y Asia, que contribuye a la interpretación de los efectos que tiene. En este sentido hay que señalar que la transformación constitucional libanesa que viene determinada por la desintegración del Antiguo Régimen, se desarrollará en un contexto de *predominio europeo* en el que las Potencias impulsarán la modernización del Imperio con base en el modelo estatal unitario.

Fuera del espacio definido por el sistema de Estados territoriales, las

8 Salzmann, *Tocqueville in the Ottoman Empire*, cit., p. 21.

9 *Ibíd.*

10 *Ibíd.*, p. 14.

11 *Ibíd.*, p. 15.

estructuras institucionales europeas cobran una importancia primordial en la definición de un modo de constitución común que sólo compartirían las naciones que emergen de “la Europa post-romana y cristiana”<sup>12</sup>. Ese camino común las habría llevado “del feudalismo [...] a la propiedad privada, el capitalismo y el gobierno moderno con independencia de los sistemas estatales de Eurasia y África”<sup>13</sup>. Más al obviar ese espacio común, el análisis historiográfico tiende a sustituir “la contingencia por la teleología”<sup>14</sup>.

En la medida en que la mayoría de los Estados modernos durante los siglos XVI y XVII se caracterizan por tener una estructura compuesta y operar en múltiples contextos geopolíticos, la amplitud del alcance territorial del Imperio Otomano no debería constituir un impedimento para su integración estatal, sino que podría leerse en clave meramente histórica. En este sentido, la multiplicidad de formas administrativas que abarca no habría de impedir que se le integre en tanto unidad estatal, en el marco historiográfico que abarca al Estado moderno bajo el Antiguo Régimen.

En efecto, desde una *perspectiva inclusiva* del Estado moderno, se podría afirmar que tanto Francia como el Imperio Otomano se enfrentan a finales del siglo XVIII a auténticas “crisis fiscales ocasionadas por compromisos militares previos”<sup>15</sup> que ponen a prueba los límites del Antiguo Régimen. En este sentido, el motivo por el que el Imperio abandona la senda europea ha de buscarse en los aspectos irresueltos del poder que plantea “la disolución prácticamente simultánea del orden político del Antiguo Régimen”<sup>16</sup>. No hay que olvidar a este efecto que hasta el final de la Guerra de los Siete Años, el Imperio Otomano había seguido siendo, junto a Francia, un garante crítico del *equilibrio de poder* en el seno del sistema europeo estatal<sup>17</sup>.

No obstante, la simultaneidad no implica la homogeneidad; efectivamente, el desmoronamiento del Antiguo Régimen no se dio bajo un solo *ritmo*. En el Imperio Otomano se extendería sobre un periodo de cuatro décadas. En realidad, el proyecto de centralización fiscal que emprendió el Imperio en 1793 –y que presenta un cierto paralelismo con la posición de la Monarquía francesa en 1788– se detendría ante la resistencia que produjo en

12 Ibid., pp. 14-15.

13 Ibid., p. 15.

14 Ibid., p. 14.

15 Ibid., pp. 22-23.

16 Ibid., p. 23.

17 Ibid., pp. 21-22.

el ámbito provincial y la incapacidad del Imperio de “poner los medios políticos, coactivos, administrativos o legislativos”<sup>18</sup> para llevarlo a cabo. En este sentido, el emergente Estado unitario no sería capaz de suplir el vacío entre el aparato estatal y el gobierno local, el cual acabaría aprovechándose por el segundo, y aceleraría el proceso de disolución del Antiguo Régimen.

En efecto, tanto la vulnerabilidad de los territorios fronterizos del Imperio como las Guerras napoleónicas llevarían a los gobiernos provinciales a “renegociar su relación con el Estado central con apoyo externo”<sup>19</sup>. El reconocimiento de la soberanía que informaría las relaciones entre las Grandes Potencias no se extendería al Imperio Otomano<sup>20</sup>. Como consecuencia, el comienzo de la disolución del Antiguo Régimen en el Imperio coincidiría con su “expulsión [...] del sistema estatal”<sup>21</sup> que se configuraría en Europa con el fin del Antiguo Régimen. Quizá sea este el motivo por el que la historiografía todavía no ha prestado suficiente atención al camino de reformas que emprendieron los otomanos a finales del XVIII con el fin de hacer frente a la crisis del Antiguo Régimen.

Sin embargo, en su análisis histórico de las monarquías compuestas de Europa, Elliott concluye que la historia de dichas monarquías debería empezar a percibirse, “no sólo como un preludio inadecuado para la construcción de una forma más efectiva y permanente de asociación política, sino como un intento entre varios, de reconciliar [...] las distintas aspiraciones que compiten hacia la unidad y la diversidad, que siguen siendo una constante de la historia europea”<sup>22</sup>. Frente al análisis teleológico que percibe la historia europea como “un inexorable avance hacia un sistema de Estados-nación soberanos”<sup>23</sup>, Elliott resalta la pluralidad de respuestas que admite la difícil conciliación entre la unidad y la diversidad.

Bajo esta lectura de la historia, quizá se admita mejor la integración del Imperio en un sistema más amplio de Estados compuestos que optan, en función de las necesidades de los tiempos y sus capacidades, por una respuesta u otra. En este sentido, el desmembramiento del Imperio tampoco debería interpretarse como un hecho históricamente ‘necesario’ –la evolución hacia

18 Ibid., p. 23.

19 Ibid.

20 Ibid., pp. 21-22.

21 Ibid., p. 24.

22 J. H. Elliott, “A Europe of Composite Monarchies”, *Past and Present*, 137 (1992), p. 49.

23 Ibid., p. 71.

el Estado-nación turco informaría esa necesidad—<sup>24</sup>. Más bien, la *descentralización* por la que opta el Imperio para hacer frente a la crisis del Antiguo Régimen debería inscribirse dentro del marco de la multitud de respuestas a la gestión de la diversidad a la que hace frente el Estado compuesto, y que durante mucho tiempo oscilarían entre la expansión y la contracción de las inmunidades y privilegios provinciales.

El *Nizam-i Cedid* o Nuevo Reglamento que adoptó el Sultán otomano en 1793 constituye el primer intento real por parte del Imperio de llevar a cabo un programa de reformas que tuvieran como fin la concentración de los recursos del Estados y su consiguiente optimización. El Programa prometía “una revisión del sistema impositivo, nuevas formas de entrenamiento y reclutamiento militar, así como un mayor control por parte del Estado central del gobierno provincial”<sup>25</sup>. El objetivo último consistía en una “sustitución progresiva de la infraestructura organizativa clásica del Imperio, en especial los ordenamientos militares del Antiguo Régimen” y una “disolución del sistema semiprivatizado de recaudación de impuestos que constituía la base”<sup>26</sup> del gobierno local. En este sentido, el Imperio optó por centralizarse con el fin de hacer frente a exigencias de orden principalmente militar y fiscal. No obstante, este proyecto inicial de centralización estatal se toparía con la incapacidad del gobierno central de poner los recursos necesarios para su realización, lo cual lo dejaría en un punto muerto.

Aun así, no deja de ser significativo que tan sólo dos décadas después de la convocatoria de los estados generales en Versalles, que desembocó en la proclamación de la Revolución, Estambul acogiera una reunión extraor-

24 La tendencia a interpretar la historia del Imperio Otomano en clave nacionalista ha marcado tanto la historiografía turca como la de los países balcánicos y árabes deseosos de desmarcarse de su pasado otomano. En lo que a estos últimos se refiere, las múltiples alusiones historiográficas al “dominio turco” reflejan claramente el modo en que se percibe el pasado otomano: “*What taints the imperial past is not the foreign rulers, but the experience of a communal experience that is anathema to the nation state’s exigency of clear boundaries and social purity. It is not a surprise, therefore, that elements that may question the foundations of those boundaries are externalized as ‘Ottoman anomalies’, rather than becoming incorporated into the past as part of a historiographical tradition other than that of the nation state*”. Y. Şuhnaz e İ. Yosmaoglu, “Fighting the Spectres of the Past. Dilemmas of Ottoman Legacy in the Balkans and the Middle East”, *Middle Eastern Studies*, 44/5 (2008), p. 677.

25 Salzmann, *Tocqueville in the Ottoman Empire*, cit., p. 183.

26 *Ibid.*, p. 184.

dinaria de lo que ha sido denominado el “tercer estado”<sup>27</sup> otomano, y que en realidad se refiere a las élites provinciales que de por las funciones fiscales que ejercían, y ante la crisis militar y fiscal del Imperio, habían adquirido una alta capacidad de negociación. Aquella reunión congregaría por primera vez a dichas élites junto a los poderosos estamentos religioso y militar, así como los representantes del nuevo aparato administrativo del Estado. Lo que probablemente les haya valido la denominación de “tercer estado” sea el hecho de que en el curso de dicha reunión se articularon *nuevas bases* de gobierno que estaban llamadas a reforzar la unidad del Imperio, y que vendrían recogidas en un documento breve: el *Sened-i İttifiak* o Documento de Acuerdo.

Dicho Documento ha sido frecuentemente interpretado como una reafirmación del *pactum subjectionis*, que lo adscribe a la lógica propia del Antiguo Régimen. El término *sened-i*, que significa escritura y se emplea habitualmente en referencia a los títulos de propiedad, invita a leer el documento en términos contractuales; sin embargo, el pacto que resultó entre el soberano y las élites provinciales semi-rebeldes en realidad transformaba los “antiguos privilegios” en “derechos permanentes” a cambio de una defensa mutua<sup>28</sup>. Asimismo, “la devolución de poderes que venía a institucionalizar estaba explícitamente condicionada por el respeto del marco de derecho imperial”<sup>29</sup>, que incluía los derechos que el Estado había reconocido a judíos y cristianos.

En este sentido, se podría afirmar que el Documento de Acuerdo pretendía reforzar la unidad del Imperio mediante una especie de *federalización*. No obstante, mientras que el éxito de la opción unitaria que adoptaron los países europeos ha informado en gran medida la integración historiográfica de los mismos, el fracaso del “experimento federalista”<sup>30</sup> del Imperio no se ha interpretado en el marco de un proceso de disolución progresiva del Antiguo Régimen, sino como parte integrante del mismo, a pesar de los intentos de romper con la lógica jurisdiccional que caracterizan aquel experimento. Sin embargo, desde la perspectiva del origen común del Estado compuesto, la relativa analogía de los desafíos a los que se enfrenta el Estado a finales del siglo XVIII es más fácil de identificar. En este sentido, cabe la interpretación de las tentativas de ‘federalización’ del Imperio Otomano como respuesta *alternativa* a la crisis del Antiguo Régimen.

27 Ibid., p. 186.

28 Ibid., p. 187.

29 Ibid.

30 Ibid.

Como consecuencia de todo esto, la interpretación que llevaremos a cabo de la historia constitucional de Líbano en el XIX, cuyo fin consiste en identificar las mutaciones que experimenta y determinar su sentido, se realizará con base en la evolución del propio Imperio, que a su vez no se tratará de forma aislada sino dentro del marco más amplio de los Estados modernos compuestos y desde la interactividad e interdependencia que configuran el espacio que comparten. A este fin, recurriremos a un número de conceptos e instrumentos metodológicos que nos ayudarán a definir el contexto en el que se desarrollan las sucesivas experiencias que conforman esa historia constitucional, y cuya sucesión viene determinada por la crisis del Antiguo Régimen en el Imperio.

La extensión geográfica del Imperio conllevaba una diversidad no sólo institucional, sino también étnica y religiosa. No obstante, esa diversidad se daba, en mayor o menor medida, en la mayoría de los Estados europeos compuestos del XVI y el XVII. En este sentido, la asimilación del Imperio al sistema de Estado compuesto ayuda a identificar los *cauces* por los que discurre esa diversidad: mientras que la diversidad religiosa se abarca a través del llamado sistema de los *millet*<sup>31</sup> o comunidades religiosas, que de algún modo institucionaliza la diferenciación entre religiones, la multiplicidad administrativa se resuelve mediante una cierta *estandarización* de la relación entre el gobierno central y las distintas modalidades de gobierno local que se dan en el ámbito regional.

Precisamente, dado que la diversidad en el seno del Estado otomano se expresa mediante más de un cauce, la experiencia constitucional de Líbano no ha de abordarse dentro del marco exclusivo del llamado sistema de los *millet* –o como mero producto del mismo– sino desde la especificidad del *régimen del Principado* que constituye la modalidad de gobierno local, y que informa el alcance de la implementación de aquel sistema. En efecto, la referencia constante a los *millet*, que durante mucho tiempo ha caracterizado la historiografía en torno al Imperio, sugiere una uniformidad administrativa que ignora cualquier diferencia, sea de orden espacial o temporal. Por el

31 El término turco *millet* proviene de *millat*, que en árabe significa confesión o comunidad religiosa. Durante los primeros años del Imperio Otomano, *millet* se empleaba principalmente en referencia a la *umma* o comunidad islámica, mientras que *ta'ifa* o *dhim-mies* se referían a las comunidades no musulmanas. No obstante, el término más tarde se extendería a estas últimas, y en el siglo XIX ya sólo se emplearía en referencia a ellas. Reinkowski, "Ottoman 'Multiculturalism'? The Example of the Confessional System in Lebanon", Beirut: Orient-Institut der DMG (in Publikationsreihe: *Zoqqa al-Blatt*, 19), p. 3.



contrario, el Principado autónomo de Líbano es precisamente un producto de la multiplicidad de formas administrativas que conforman el Imperio, y la referencia al régimen del Principado está en este sentido llamada a resaltar su relevancia político-constitucional.

La multiplicidad de formas administrativas que abarca el Imperio Otomano podría abordarse con base en el concepto de “*gobierno vernáculo*”<sup>32</sup>. El calificativo “vernáculo” alude a la relación entre las lenguas latinas y el latín durante el Medioevo europeo<sup>33</sup>. El concepto de gobierno vernáculo se basa en una diferenciación entre los que “reinan” y los que “gobiernan”, de modo que aquellos aspectos de gobierno que escapan al alcance cultural, coactivo y socio-organizativo directo del Estado moderno del Antiguo Régimen –los actos cotidianos de administración y justicia– se inscriben dentro del marco de las capacidades provinciales<sup>34</sup>. En este sentido, el gobierno provincial conlleva una cierta independencia institucional y llega incluso a estar “altamente localizado”<sup>35</sup>, o en otros términos, a poseer características propias.

No obstante, la estructura unitaria del Estado se mantiene gracias a lo que se podría definir como una cierta *estandarización* de la relación entre el centro y la periferia. Dicha estandarización introduce “fragmentos del idioma estándar en los lenguajes diversos del poder”, lo cual convierte a cada gobierno en un *híbrido*, o en “vernáculo”<sup>36</sup>. En este sentido, la idea de la estandarización como instrumento de control central que garantiza la unidad del Estado sirve para la interpretación del funcionamiento del Estado en el ámbito local, pues proporciona una definición de las relaciones entre el centro y la periferia que abarca las distintas formas administrativas en toda su diversidad, pero que a la vez las vincula al centro.

La multiplicidad de las formas administrativas se manifiesta a través de los diferentes agentes que se reparten las funciones de gobierno en el ámbito provincial, e incluye: “los cuerpos formalmente constituidos, como pueden ser los parlamentos urbanos y los consejos consultivos; la autoridad atribuida a un elemento del tercer estado bajo condiciones específicas; o, en la ausencia de postulantes cuya autoridad derivara del Estado, los gobier-

32 “*Vernacular government*”. Salzmann, *Tocqueville in the Ottoman Empire*, cit., p. 25.

33 *Ibíd.*, p. 183.

34 “*Those who rule and those who govern*”. *Ibíd.*, p. 25.

35 *Ibíd.*

36 *Ibíd.*

nos que asumían los señores rurales, líderes religiosos, o recaudadores de impuestos”<sup>37</sup>.

La autoridad investida en el tercer estado se correspondía principalmente con el gobierno de la llamada ‘aristocracia de servicio’ o aristocracia militar otomana que vendrían a conformar las élites provinciales. Contrariamente a la nobleza europea, la aristocracia militar no tenía la capacidad de garantizar su patrimonio de generación en generación, lo cual la llevaría a dedicarse a dos actividades interrelacionadas: “el establecimiento de redes de influencia, y la acumulación de *iltizam*”<sup>38</sup>. El *iltizam*<sup>39</sup> era una forma de explotación agrícola que consistía en arrendar los impuestos con el fin de garantizar mayores flujos monetarios para el Tesoro imperial. Su generalización por el Imperio no tardaría en darse, en especial en las provincias lejanas como era el caso de Líbano.

No obstante el dominio de la aristocracia militar en la mayoría de las provincias árabes, en el particular caso de Líbano, la autoridad se atribuiría, desde que cayera el territorio sirio en manos otomanas a principios del siglo XVI, a un príncipe local. Como consecuencia, el Príncipe habría de gobernar en un contexto de rivalidad constante en el que el mantenimiento de su poder de jurisdicción no sólo dependería de la concesión formal del *iltizam*, sino también de su capacidad de participar de las redes regionales de influencia que conformaba aquella aristocracia, y de resistirse a las mismas. En este sentido, la vida constitucional libanesa se desarrollará en un contexto en el que se alcanza un equilibrio entre la *participación* del Príncipe del poder regional, y su *resistencia* al mismo. En la medida en que la lucha por el poder la protagonizan el gobierno otomano central, sus gobernadores regionales ansiosos de poder, y las autoridades locales que rivalizan con estos últimos, la relación que mantiene el Príncipe con el Estado no se expresa en términos meramente jerárquicos, sino que adquiere una *dimensión triangular*.

Ahora bien, no obstante las particularidades que presenta la experiencia constitucional de Líbano bajo el régimen del Principado, en la medida en que se desarrolla en el marco de un Estado compuesto, la autonomía que da lugar a la misma no ha de percibirse sólo desde la especificidad que la caracteriza, sino también como parte integrante de una estructura estatal en

37 Ibid., p. 26.

38 Ibid.

39 *Iltizam* es un término que proviene del árabe y que significa explotación o concesión. El *multazim* es el titular de un *iltizam*.

el seno de la que, más que a la institucionalización, se tiende a la estandarización de la relación con los gobiernos provinciales entendidos *lato sensu*. En este sentido, la estandarización de la relación con el gobierno vernáculo del Principado libanés halla su expresión en la relativa “uniformidad de las condiciones legales fijadas por el Imperio para la recaudación de impuestos”<sup>40</sup>. En efecto, a pesar de que el *iltizam* dispersaba la capacidad del Estado, también establecía “términos contractuales uniformes” entre el soberano y un estrato de la población –con independencia de la modalidad de gobierno local que tuviera– de modo que “estandarizaba una importante relación política”<sup>41</sup>.

Aun así, la experiencia constitucional de Líbano bajo el Antiguo Régimen se desarrollará en un *contexto altamente localizado* –que viene a expresar la integración de las diferentes comunidades religiosas que habitan el país en una estructura feudal que reúne las características del *gobierno del territorio*–, pero cuya especificidad no impide la *estandarización* de una relación entre el Principado y el gobierno central, que se manifiesta mediante el pago de un tributo anual por parte del Príncipe al Estado.

El llamado sistema de los *millet* se refiere al conjunto de regulaciones y prácticas gubernamentales que configuran la relación de la clase musulmana gobernante en el Imperio Otomano con los súbditos no musulmanes<sup>42</sup>. En el periodo clásico del Imperio sólo existían, aparte del *millet* gobernante, tres *millet*: el de los cristianos griego-ortodoxos, el de los armenios, y el de los judíos<sup>43</sup>. No obstante, a lo largo del siglo XIX se reconocería un gran número adicional de *millet*.

En la medida en que los *millet* constituían, en teoría, “unidades casi-autónomas que ejercían funciones legislativas, judiciales, fiscales, religiosas, y caritativas y que tenían a su cargo la educación de sus miembros”, y como consecuencia del hecho que el Estado otomano se comunicaba con los líderes de los *millet* a través de su ‘Ministerio de Asuntos Extranjeros’, se ha insistido mucho en la dimensión ‘universalizadora’ del sistema: éste “es universal en el sentido de que una iglesia específica en el Imperio se percibe como una entidad”<sup>44</sup>. No obstante, el sistema de los *millet* también permitía que las di-

40 D. Chevallier, *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paris: Librairie Orientale Paul Geuthner, 1971, p. 83.

41 Salzmann, *Tocqueville in the Ottoman Empire*, cit., p. 26.

42 Reinkowski, “Ottoman ‘Multiculturalism’?”, cit., p. 2.

43 Ibid.

44 Ibid., pp. 3-4.

ferentes comunidades retuvieran sus particularismos étnicos y lingüísticos locales<sup>45</sup>. En este sentido, el sistema no sólo producía una “universalidad religiosa” sino que también provocaba un “provincianismo local”<sup>46</sup>. Este último se debía a que cada grupo religioso en un lugar concreto, se definía como unidad y se relacionaba principalmente con los miembros de su propio grupo”<sup>47</sup>. Como tal, dicha unidad adquiría la “fuerza normativa autónoma y primaria”<sup>48</sup> que caracteriza las costumbres locales, con independencia y al margen de la pertenencia a un mismo grupo religioso.

En cualquier caso, el verdadero límite que presenta el sistema de los *millet* en tanto instrumento interpretativo es que encierra la “estructura política otomana” dentro de un “orden religioso inmutable” a lo largo de casi cinco siglos<sup>49</sup>. Como consecuencia, se ha empleado como marco para entender el orden político y social otomano sin que haya habido ninguna preocupación por ‘historificar’ su definición<sup>50</sup>.

Pues bien, en lo que a Líbano se refiere, uno de los factores que determinaban su especificidad era, sin lugar a duda, el gran número de grupos religiosos que, dada su geografía montañosa que lo convertía en refugio natural, había llegado a congregarse en su territorio. No obstante, ni el sistema de los *millet* abarcaba toda la diversidad religiosa del Imperio, ni la diversidad religiosa se expresaba única y exclusivamente a través del sistema de los *millet*. En primer lugar, el Estado otomano, apegado a la ortodoxia suní en su rama hanafí, no reconocería desde el principio a todos los grupos religiosos establecidos en Líbano, en especial a aquellos que profesaban un Islam considerado heterodoxo como los chiíes, los drusos o los alauíes<sup>51</sup>. En segundo lugar, Líbano no constituía una de las regiones centrales del Imperio y, como tal, sólo estaba sometido a un control estatal indirecto, lo cual le garantizaría una relativa autonomía, sostenida en el tiempo y convertida como consecuencia en *autonomía tradicional*, que daría lugar a una integración constitucional local que desafiaría tanto la pretensión ‘universalizadora’ del sistema como su tendencia ‘provincialista’ que convertía a

45 Ibid., p. 4.

46 Ibid.

47 Ibid.

48 M. Fioravanti, *Constitución. De la Antigüedad a nuestros días*, Madrid: Trotta, 2007, p. 35.

49 Şuhnaz yYosmaoglu, “Fighting the Spectres of the Past”, cit., p. 681.

50 Ibid., p. 682.

51 Reinkowski, “Ottoman ‘Multiculturalism?’”, cit., p. 13.

los grupos religiosos que coexistían en el ámbito local en unidades casi-autónomas.

Partimos en este sentido de la idea que la historia constitucional de Líbano no se desarrolla en el seno de una “sociedad compartimentada en la que cada *millet* administra feliz y libremente sus asuntos”<sup>52</sup>. Más bien, abarca una sociedad cuyos elementos no sólo se definen en función de su pertenencia religiosa, sino que conforman diversos estratos socio-económicos, y donde gobernar significa fundamentalmente mantener el equilibrio entre una miríada de agentes locales que incluyen a los señores y familias feudales, las autoridades eclesiásticas, etc.

Por ello, abarcaremos la experiencia constitucional de Líbano bajo el Antiguo Régimen con base en el concepto de *constitución mixta*, no en su concepción británica, sino entendida *lato sensu*, es decir, en tanto sistema de gobierno de una sociedad esencialmente plural, donde no existe una concentración de los poderes de *imperium*, sino un equilibrio en el funcionamiento de los poderes públicos que garantiza la pluralidad de dicha sociedad. En tanto doctrina, la constitución mixta contiene y permite una articulación coherente de constituciones a menudo ‘invisibles’, pero existentes. Partimos en este sentido de la hipótesis que la multitud de redes que caracterizan tanto la relación entre el Imperio Otomano y el Principado libanés como las relaciones en el seno del Principado, cobra sentido bajo el amplio paraguas de la constitución mixta. Ésta no sólo permite la identificación y consiguiente definición de un auténtico modelo constitucional que habría caracterizado la organización socio-política de Líbano previamente a las *Tanzimat*, sino que ayuda asimismo a evitar una interpretación de la historia constitucional de Líbano que –a falta de instrumentos metodológicos adecuados– se cierne en la búsqueda de una continuidad inexistente entre el pasado y el presente, que vendría a insertarse dentro del marco de un ‘legado otomano’ identificado con el sistema confesional. En efecto, la doctrina de la constitución mixta cobra especial importancia en el particular caso del Líbano, pues contiene la pluralidad de la sociedad libanesa bajo el Principado en *toda* su complejidad, y no sólo desde la perspectiva multi-confesional. Permite en este sentido la identificación de un proceso de ‘confesionalización’ del sistema, y su asimilación a una mutación constitucional que exige la individuación de un segundo modelo confesional claramente distinguible del anterior.

La invasión napoleónica de la provincia otomana casi-autónoma de

52 Ibid., p. 15.

Egipto en 1798 abrió la puerta a que un gobierno provincial renegociara los términos de su relación con el Estado central, ya no directamente con las autoridades otomanas, sino a través de intermediarios europeos. De este modo, vendría a marcar el principio del fin del Antiguo Régimen en el Imperio. El principio de soberanía que informaría las relaciones entre las Potencias europeas, no se extendería a la relación con el Imperio. No hay que obviar a este efecto que dicho principio se construye con base en un conjunto de instituciones que favorecen la edificación del Estado unitario. En este sentido, el mantenimiento de la multiplicidad de formas administrativas y la pérdida de control sobre las mismas informa la exclusión del Imperio del sistema de Estados soberanos que se configura en torno al modelo estatal unitario.

Como consecuencia, los gobiernos provinciales no sólo empiezan a actuar con independencia del Imperio, sino que emprenden una serie de reformas institucionales con base en el modelo estatal unitario, que representan una amenaza directa a la unidad del Estado otomano, en tanto constituyen la expresión de un principio *exclusivo* de soberanía. Así, la incursión que el vasallo egipcio rebelde realizará en la provincia siria a principios de los años treinta del siglo XIX, y que alcanzará el territorio libanés, se producirá en un contexto en el que la centralización administrativa se impone como modelo de gobierno de un Estado soberano.

En ese contexto marcado por la modernización con base en la centralización, la ocupación egipcia del Principado libanés dará lugar a la introducción de un conjunto de medidas centralizadoras que, junto a la apertura económica al sistema capitalista que experimenta, provocarán una *crisis constitucional* y marcarán el principio del fin del antiguo régimen y de su constitución mixta. En la medida en que la lógica jurisdiccional que sostiene la constitución mixta se basa en el *ideal pre-liberal del equilibrio*, los intentos de imposición del *ideal liberal de la igualdad* producirán una ruptura con dicha lógica. Como consecuencia, requeriremos de un nuevo instrumento interpretativo de la lógica que vendrá a sustituir la lógica jurisdiccional.

Dicho instrumento habrá de definirse necesariamente con base en un criterio de *modernidad* que permita dar sentido a la ‘confesionalización’ del sistema libanés en un marco definido por la transformación constitucional otomana y la intervención europea. Partimos en este sentido de la hipótesis que la ‘confesionalización’ es coetánea a la modernización, y que la emergencia de la cultura confesional a la que da lugar resulta precisamente de la interpretación que se produce, en el contexto libanés, del significado de di-

cha modernización. Aquella interpretación no se reduce a la implementación otomana unidireccional de las *Tanzimat*, ni constituye una mera imposición europea, sino que refleja asimismo los impulsos constitucionalistas locales que surgen como consecuencia de la crisis de la constitución mixta y que se articulan con base en esas *Tanzimat*.

Hace algo más de una década, Maurus Reinkowski hacía la siguiente reflexión: “Es asombroso que la investigación histórica todavía no haya clarificado hasta qué punto el sistema confesional [libanés] debe su existencia a una auténtica tradición libanesa de negociación del poder, al arte de gobernar y pensamiento constitucional otomanos, y a la influencia de concepciones europeas”<sup>53</sup>. De cierto modo, tanto la selección como el tratamiento de las fuentes que sustentan este trabajo han estado guiados por dicha reflexión, que a su vez se halla indirectamente reflejada en los objetivos enunciados arriba.

Habida cuenta del hecho que la historia constitucional que abordamos tiene como objeto la constitución entendida como “ordenamiento general de las relaciones sociales y políticas”<sup>54</sup>, que no se sustenta necesariamente en un texto escrito con vocación constitucional, las fuentes primarias que hemos utilizado lo han sido con el objeto principal de *identificar y reconstruir* las experiencias constitucionales que caracterizan el periodo estudiado. Aparte de las fuentes jurídicas, que en cualquier caso no abundan, hemos consultado un número de fuentes que sin ser de naturaleza estrictamente jurídica, contienen indicios, no tanto de la doctrina como de la *cultura constitucional* que caracteriza los ordenamientos en cuestión. Dicha cultura se desprende, a título de ejemplo, de las crónicas locales, y del modo en que tanto su estructura como su contenido evolucionan a medida que se gesta o consolida la constitución mixta, o cuando esta última atraviesa un momento de crisis. El cronista o historiador libanés no tiene en este sentido a la constitución como objeto, y quizá no siempre busca la instauración de un “orden político mejor”<sup>55</sup> ni se preocupa de “los fines que la sociedad política debe asegurar”<sup>56</sup>; no obstante,

53 “It is astonishing that historical research has not yet clarified to what extent the [Lebanese] confessional system owes its existence to a genuine Lebanese tradition of power brokerage, to Ottoman statecraft and constitutional thought, and to the influence of European conceptions”. *Ibíd.*, p. 14.

54 Fioravanti, *Constitución. De la Antigüedad a nuestros días*, cit.

55 N. Matteucci, *Organización del poder y libertad. Historia del constitucionalismo moderno*, Madrid: Trotta, 1998, p. 23.

56 *Ibíd.*, pp. 23-24.

aun cuando fueron escritas sin afán interpretativo, algunas de estas crónicas reflejan la cultura constitucional del momento, y leídas en orden cronológico, permiten incluso la determinación del momento en que comienza a emerger una cultura confesional que tiende a la sustitución del orden antiguo. A título de ejemplo, resaltamos la historia teológica que escribió el arzobispo maronita Nicholas Murad en 1844<sup>57</sup>, como señal de la ruptura definitiva con el antiguo régimen del Principado libanés, que identificamos con una organización socio-política no confesional. Tanto la estructura de la crónica como su objeto reflejan una voluntad de retratar el pasado en clave confesional. En efecto, la crónica se divide en dos partes que tratan respectivamente de los orígenes de la “nación maronita” y los de la “nación drusa”. Además, el hecho de que esté escrita en francés deja claro que su autor no sólo se dirige a la población local sino también a un público extranjero, y más en concreto francés, lo cual constituye una instancia clara de la interlocución que, durante el periodo de las *Tanzimat*, mantendrán las élites locales con las Potencias europeas con el fin de impulsar sus proyectos constitucionales para Líbano. En realidad, esta fuente sólo cobra valor, en tanto indicio de un cambio de orden constitucional, en un marco comparativo. La estructura de la crónica de Murad es relevante desde el punto de vista de la evolución constitucional de Líbano *porque* se desmarca de la estructura que en términos generales caracteriza a las crónicas del antiguo régimen, que viene determinada por la jerarquía de las familias feudales del Principado, con independencia de su pertenencia religiosa<sup>58</sup>.

La hipótesis según la cual las Potencias europeas participan activamente del proceso de desarrollo e implementación de las *Tanzimat* en Líbano, y contribuyen a la ‘confesionalización’ del sistema, viene asimismo avallada por las abundantes crónicas europeas que tienen como objeto Líbano –especial aunque no exclusivamente en el siglo XIX– y que nos informan sobre la lectura que hacen aquellas Potencias del ordenamiento libanés. El interés que tienen no consiste tanto en la precisión de sus observaciones en torno a la organización socio-política de Líbano o a sus costumbres locales,

57 N. Murad, *Notice historique sur l'origine de la nation Maronite et sur ses rapports avec la France, sur la nation Druze et sur les diverses populations du Mont Liban*, Paris: Cariscript, 1988.

58 Véase a título de ejemplo: T. Chidiaq, *Kitab ajbar al-a'yan fi Jabal Lubnan* [El libro de las noticias de los notables en Monte Líbano], ed. F. Boustany, Beyrouth: Publications de l'Université Libanaise, 1970.



como en el hecho de que reflejan una lectura de la realidad constitucional libanesa que informa en gran medida la presión que ejercen en el marco del proceso de implementación de las reformas en el territorio libanés, con el fin de impulsar una interpretación determinada de las mismas<sup>59</sup>.

En tanto material histórico, tanto las crónicas locales que mitifican o falsifican el pasado, como las europeas que a menudo incurren en una malinterpretación de la realidad socio-política libanesa, no constituyen fuentes fiables. No obstante, su valor reside precisamente en el hecho de que, en tanto reflejan actitudes y perspectivas propias de unos y de otros, ayudan a reconstruir la experiencia constitucional de Líbano, y más en concreto, la naturaleza de la *contribución* de ambos al proceso de emergencia de la cultura confesional libanesa.

La correspondencia que mantienen el Imperio, las Potencias europeas, y los agentes locales también constituye una fuente principal para la reconstrucción de aquel proceso. Los archivos de los Ministerios de Asuntos Exteriores de las Potencias europeas, en especial Francia y Gran Bretaña, han sido el objeto de una multitud de obras cuyo objeto principal ha sido la intervención europea en Líbano dentro del marco más amplio de su intervención en los asuntos internos del Imperio Otomano. Si bien el conocimiento de las modalidades y alcance de dicha intervención es necesario para entender el desarrollo constitucional del Líbano, consideramos que la historia de la injerencia europea no debería sustituir a la historia de la evolución de la cultura constitucional libanesa. Más bien, la correspondencia como fuente debería servir para entender las consecuencias de dicha injerencia sobre aquella cultura constitucional. Por ello, tan relevante resulta la correspondencia estrictamente europea, como la que mantienen los agentes locales con las Potencias, e incluso, la correspondencia entre los propios agentes locales, que hace referencia a las Potencias, ya que ayuda a identificar los discursos en sentido constitucionalista que mantienen dichos agentes, y su consiguiente contri-

59 Véanse como ejemplos: C.-F. Volney, *Voyage en Egypte et en Syrie*, Paris: Mouton, 1959 [1787]; A. Lamartine, *Voyage en Orient*, 2 vol., Paris: Hachette, 1875; C. Churchill, *Mount Lebanon: A Ten Years' Residence from 1842 to 1852. Describing the Manners, Customs, and Religion of its Inhabitants, with a Full and Correct Account of the Druze Religion, and Containing Historical Records of the Mountain Tribes, from Personal Intercourse with their Chiefs and Other Authentic Sources*. 3 vol. London: Garnet Publishing, 1994 [1853]. Volney, Lamartine y Churchill establecen detalladas tipologías en las que maronitas, drusos, griegos-ortodoxos, chiíes, suníes y griegos-católicos figuran como miembros de comunidades diferentes y separadas.

bución a la ‘confesionalización’ de la constitución. A este efecto, resultan de especial interés los archivos de la Iglesia maronita.

Nuestras fuentes jurídicas incluyen, además de los principales textos normativos que conforman en su conjunto las *Tanzimat* y que nos informan sobre la evolución del constitucionalismo otomano y su influencia sobre la transformación constitucional y administrativa del Imperio, aquellos textos que vendrían a regular los diferentes regímenes instaurados en Líbano en pos de la ‘confesionalización’ del sistema, y la internacionalización de la cuestión libanesa. En lo que a la experiencia constitucional previa a dicha ‘confesionalización’ se refiere, las fuentes de derecho de las comunidades religiosas de Líbano constituyen una fuente primaria valiosa, en tanto revelan una influencia sustancial mutua que desafía la fuerza supuestamente universalizadora del sistema de los *millet*.

Siempre en línea con nuestra hipótesis de partida, hemos realizado una selección de fuentes secundarias que proponen marcos metodológicos adecuados, tanto en relación con la evolución del Imperio como en relación con la propia historia de Líbano.

Ahora bien, no cabe ninguna duda de que la historiografía otomana reciente ha avanzado considerablemente en el sentido de la ‘historificación’ del sistema de los *millet* y la reivindicación de la complejidad de las formas administrativas del Imperio<sup>60</sup>. En lo que se refiere al Líbano otomano en el siglo XIX, la obra seminal de Usama Makdisi constituye el análisis más completo del origen de la violencia sectaria, que sitúa en un contexto de modernización<sup>61</sup>. No obstante, la experiencia constitucional *previa* a la ‘confesionalización’ del sistema aun no ha sido debidamente *tipificada*, como tampoco se ha tipificado el sistema que emerge como consecuencia de la ‘confesionalización’ que da lugar a la violencia sectaria, y cuyo valor interpretativo debería consistir en la identificación de un proceso de *integración constitucional* en torno a una auténtica cultura confesional pre-estatal, que no hay que confundir con el sectarismo, ya que lleva precisamente a la institucionalización del conflicto sectario en un marco confesional.

Dado que nuestro objeto principal es la emergencia en el XIX de una auténtica cultura confesional libanesa, este trabajo se estructurará en dos

60 Véanse: Reinkowski, “Ottoman ‘Multiculturalism’?”, cit.; Salzmann, *Tocqueville in the Ottoman Empire*, cit.

61 U. Makdisi, *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, London: University of California Press, 2000.

grandes partes que permitan identificar las mutaciones de orden constitucional que se inscriben dentro del proceso de ‘confesionalización’ del sistema. La primera parte tendrá como objeto la *tipificación* del ordenamiento general de las relaciones sociales y políticas que se dan bajo el llamado régimen del Principado, y que vienen definidas por una lógica de naturaleza fundamentalmente jurisdiccional. En términos más concretos, se tratará de demostrar que aquel ordenamiento, que se configura en el contexto de una provincia autónoma, conforma una *constitución mixta*, y que la crisis de dicha constitución se producirá como consecuencia de los intentos de sustituir el ideal del equilibrio que informa el ejercicio de la jurisdicción, por el ideal liberal de la igualdad que promueven las autoridades egipcias que ocupan el territorio con el fin de integrarlo mediante una política de centralización.

Con este fin, la primera parte cuyo objeto es la constitución mixta del Principado libanés, está a su vez dividida en dos capítulos: en el primer capítulo abordaremos el proceso de gestación de dicha constitución dentro del marco del principado territorial, y de su posterior evolución, o dicho en otros términos, su modo de funcionamiento, ya que existe a través del mismo; en el segundo llevaremos a cabo un análisis de la política de centralización egipcia y de su impacto sobre la constitución mixta del Principado.

La segunda parte tendrá como objeto la modernización otomana y consiguiente ‘confesionalización’ de la constitución libanesa. Dado que dicha ‘confesionalización’ coincide con la restauración del gobierno otomano tras la retirada de las tropas egipcias y el fin del antiguo régimen del Principado, habrá de interpretarse en el marco del proceso de desarrollo e implementación de las *Tanzimat* que acompaña aquella restauración. Se trata en este sentido de determinar cómo y por qué el principio moderno de la igualdad que sustenta las reformas otomanas termina por encerrarse en el marco de un sistema confesional. En este sentido, resulta imprescindible señalar la *ruptura constitucional* que se produce en Líbano en pos de la restauración otomana, y cuya manifestación material coincide con el estallido de la violencia sectaria y la consiguiente división territorial del Principado. A este efecto, la segunda parte está dividida en tres capítulos. El primer capítulo analiza el impacto de la modernización sobre la política de restauración otomana y el modo en que su alcance impide una vuelta al *statu quo ante*. El segundo capítulo aborda el régimen de las *Qa’imaqamiyyatayn* con el que las autoridades otomanas, bajo la presión de las Potencias europeas, dividen al antiguo Principado en dos distritos, el primero maronita, el segundo druso, y que desemboca en una

revolución campesina que, no obstante su naturaleza liberal, se desenvuelve en un marco maronita y por tanto confesional. El tercer capítulo abarca el régimen del *Mutasarrifiyyat* que se aprueba en el marco de un tratado internacional entre el Estado otomano y el concierto europeo, y bajo el cual se vuelve a reunificar el territorio del antiguo Principado –no obstante las modificaciones realizadas al mismo– que se convierte en una autonomía constitucional. Se trata, a lo largo de esta segunda parte, de identificar las contribuciones de otomanos, europeos, y libaneses, a la articulación de los regímenes que vienen a desarrollar e implementar las *Tanzimat*, y a demostrar cómo la cultura confesional a la que dan lugar resulta de dichas contribuciones.

En términos generales, la división del trabajo en dos partes, que tienen como objetos respectivos la constitución mixta y la constitución confesional, permite la identificación de finalidades y modos de funcionamiento diferentes, que invitan a descartar la existencia de una supuesta continuidad en la experiencia constitucional libanesa, que vendría informada por el supuestamente inmutable sistema de los *millet* otomano.

\*

Este libro está basado en la tesis doctoral (“La ‘confesionalización’ de la cultura constitucional de Líbano en el siglo XIX”) que defendí en la Universidad Carlos III de Madrid en noviembre de 2012, y que pude realizar gracias a la beca que me concedió la Agencia Española de Cooperación Internacional y Desarrollo del Ministerio de Asuntos Exteriores español. Durante mi estancia en el *Centro Studi per la Storia del Pensiero giuridico moderno* de Florencia, la acogida de Paolo Grossi y las orientaciones de Maurizio Fioravanti me ayudaron a cerrar la estructura teórica de mi trabajo. A ellos mi profunda gratitud. A mi marido Fernando le quiero agradecer, además de su paciencia y comprensión, los consejos en el estilo y la redacción. No podría faltar la mención a la gran ayuda tanto intelectual como personal de mi director de tesis, Manuel Martínez Neira, cuyo apoyo constante a lo largo de estos años ha sido imprescindible. Por último, quisiera agradecerle a mi familia su confianza en mí, que me ha servido de fuente de inspiración.

## PRIMERA PARTE

### La constitución mixta del Principado libanés



## CAPÍTULO I

### El imperio de la constitución mixta

#### 1. *El Principado como régimen feudal*

Tras más de dos siglos de dominio mameluco, la feudalidad, en la modalidad propia del mundo islámico en la que se desarrolló, terminó por asentarse en el Principado libanés que habitaba un número de comunidades religiosas. No obstante, la integración territorial en torno a un centro de poder que contuviera aquella feudalidad no se produciría hasta la sustitución en la región de la autoridad mameluca por la otomana. La experiencia constitucional de Líbano comienza en este sentido con la emergencia, bajo la autoridad delegada de sus principales familias principescas, de un *gobierno del territorio* que viene a manifestar la existencia de una organización social y política propia que identificamos con la constitución mixta del Principado. Se trata en este primer capítulo de analizar el modo en que dicha organización se gestó, así como las modalidades de funcionamiento de la constitución mixta a la que da lugar. Más allá de los cambios de orden político que afectan al Principado –la sustitución de una dinastía de príncipes por otra o el deterioro de la relación entre el Príncipe autóctono y el gobernador que representa al Imperio Otomano en el ámbito regional– se trata de contener, e interpretar, la experiencia constitucional del Principado semi-autónomo, en un marco que permite la identificación de una lógica de poder que atraviesa aquella experiencia, y que determina tanto el objeto de la organización social y política –la garantía del equilibrio entre los poderes existentes– como sus modalidades de funcionamiento –la gestión de la pluralidad–.

En tanto instrumento interpretativo, la *doctrina de la constitución mixta* permite la identificación de más de una estructura jurídica; siempre con base en la lógica jurisdiccional que caracteriza su funcionamiento, lle-

varemos a cabo una interpretación de las estructuras jurídicas que conoce el Principado desde su constitución en gobierno territorial, hasta el momento en el que conoce una mayor concentración de poder que reduce, sin suprimir, la pluralidad que lo caracteriza.

Comenzaremos con un breve recorrido histórico del modo en que se asentó la feudalidad libanesa bajo el dominio mameluco, para a continuación analizar, en dos momentos que identificamos en función de la estructura jurídica dominante, el funcionamiento de la constitución mixta y el consiguiente desarrollo constitucional de Líbano.

Con la derrota de los Cruzados ante los mamelucos en 1291, Líbano pasó a formar parte del Imperio Mameluco (1291-1516). La dominación, que duró más de dos siglos, marcó profundamente las estructuras del Principado libanés, tanto en el ámbito administrativo como en el ámbito socio-político<sup>1</sup>.

Los mamelucos dividieron su Imperio en seis grandes circunscripciones territoriales llamadas *mamalek*, con las siguientes capitales: Damasco, Alepo, Hama (actualmente en Siria), Trípoli (en el Líbano), Safad (en Palestina), y Karak (en Jordania)<sup>2</sup>. Cada circunscripción estaba gobernada por un representante del Imperio llamado *na'ib* o delegado, que dependía directamente de El Cairo y al que se le elegía entre las grandes familias principescas de Egipto<sup>3</sup>. Las circunscripciones estaban a su vez subdivididas en *wilayat* o provincias, encabezadas por gobernadores que dependían de los delegados<sup>4</sup>.

Líbano estaba dividido entre varias provincias que dependían al norte de Trípoli, al sur de Safad, y en el resto del territorio, de Damasco –la más grande e importante de las seis circunscripciones–<sup>5</sup>. Según la interpretación político-histórica que hace Boustany, el reinado mameluco en Líbano podría dividirse en dos periodos: un primer periodo caracterizado por una política de segregación y persecución de los cristianos –por entonces habitantes mayoritarios de la Montaña libanesa– así como de los chiíes, musulmanes considerados cismáticos, y de los drusos, considerados impíos; y un segundo periodo caracterizado por una progresiva “*integración comunitaria en el*

1 F.L. Boustany, *Introduction à l'histoire politique du Liban moderne*, Paris: Cariscript, 1991, p. 37.

2 *Ibíd.*, p. 38.

3 *Ibíd.*, p. 39.

4 *Ibíd.*

5 Trípoli incluía los siguientes *wilayat*: Dinniyye, Becharre, Anfe, Kura, Biblos y 'akkar; Safad: Tiro y Arnun; Damasco: Beirut, Sidón, B'albek y el valle de la Beqa'. *Ibíd.*



*sistema feudal*”<sup>6</sup> establecido por los mamelucos. Al principio, se le confió la administración del sur de Beirut y el este del país a una familia local de denominación suní. El proceso de integración comunitaria continuó con la incorporación al sistema político de los chiíes en Tiro y Yabal ‘amil, en el sur, los drusos en el Shuf, en el centro-sur, y los suníes en Hasbayya y Wadi at-Taym, en el centro<sup>7</sup>. Dicho proceso habría culminado en la etapa final del dominio mameluco, con el ascenso al poder de una familia maronita en el norte del país, a la que los mamelucos confiaron la organización de los pueblos cristianos<sup>8</sup>. Siempre según Boustany, habría sido “en torno a esta ‘confederación de comunidades’ que se establecieron las bases de la feudalidad libanesa”<sup>9</sup>.

No obstante, a pesar del hecho que las principales comunidades religiosas que se hallaban repartidas por el territorio libanés llegaron a participar en el sistema feudal mameluco, no por ello hemos de deducir que aquello hubiera dado lugar a una “confederación”. En realidad –al menos durante ese periodo– todas las comunidades llegaron a participar del sistema, pero cada una de ellas lo hacía por separado y sin necesidad de relacionarse con las demás. La ausencia de un poder intermedio entre las autoridades mamelucas y las familias principescas locales no debería en este sentido llevarnos a concluir que entre las distintas comunidades religiosas a las que pertenecían aquellas familias feudales existía necesariamente una relación horizontal de carácter *asociativo*.

En 1516, tras la victoria del sultán otomano, Salim I, en Mary Dabeq –pequeña localidad situada al norte de Siria– Líbano y Siria pasaron a formar parte del Imperio Otomano. En 1517, Egipto cayó en sus manos.

En un principio, los otomanos mantuvieron lo esencial de la organización administrativa de los mamelucos, si bien cambiaron las denominaciones: la antigua *niyaba* o provincia mameluca se tradujo como *ayalat* en turco, y *wilayat* en árabe; por tanto, el *na’ib* se convirtió en *wali* o gobernador, y recibió el título de *Pasha*<sup>10</sup>. Sin embargo, más adelante, Suleiman el Grande, el sucesor de Salim I, llevaría a cabo una reorganización administrativa de la región, que dividiría en tres grandes *wilayat* o provincias: Damasco, Trípoli y Alepo<sup>11</sup>. Los *wilayat* fueron a su vez subdivididos en *sanayeq* o distritos<sup>12</sup>.

6 Ibid., p. 41.

7 Ibid.

8 Ibid.

9 Ibid.

10 Ibid.

11 Ibid., p. 43.

12 La provincia de Damasco incluía Sidón, Beirut, Jerusalén, Naplusa, Gaza, y

Líbano pasó a formar parte de la provincia de Trípoli al norte, y la de Damasco al sur<sup>13</sup>. Las familias principescas locales que se habían mantenido neutras durante la batalla de Mary Dabeq conservaron, al menos en un principio, las mismas prerrogativas que habían tenido bajo el gobierno de los mamelucos. Por su parte, las familias quienes, sin tener rango principesco, apoyaron militarmente a los otomanos, fueron recompensadas y ascendidas en su rango<sup>14</sup>.

Las relaciones que se desarrollarían entre las distintas familias principescas a lo largo del periodo otomano, así como la evolución de su naturaleza, serán el objeto de un análisis detallado en el marco del llamado *Principado territorial*, que se extiende hasta comenzado el siglo XIX, y que en tanto forma de organización socio-política, identificamos con una *constitución mixta*.

Más allá del impacto que tuvo el Imperio Mameluco sobre la estructura socio-política de Líbano, se podría afirmar que los orígenes del llamado Principado se remontan a la época pre-islámica de la historia árabe<sup>15</sup>. El término *'Imarat*, traducido como Principado, procede del verbo *'amara*, que en árabe significa “ordenar”. El *'Amir*, o Príncipe, es pues el que posee la autoridad, el que materializa el poder, el que *ordena*. En cualquier caso, el privilegio de la autoridad que llegarían a ejercer los príncipes provenía del propio Sultán<sup>16</sup>. En origen, el Principado estaba llamado a ser vitalicio, pero tal y como ocurrió en otras civilizaciones, éste se convertiría en hereditario<sup>17</sup>.

El Principado estaba constituido en torno a un sistema feudal que había adquirido características propias en el mundo islámico. El término árabe *iqta'* es en este sentido bastante indicativo del origen de la feudalidad y de su alcance en ese mundo. *Iqta'* proviene del verbo *iqtata'a*, sinónimo de “cortar” o “separar”, y viene a designar aquella práctica del Príncipe, convertida en costumbre, que consistía en cortar o separar del ‘Estado’ una parte del terri-

llegaba hasta Palmira en el norte; la de Trípoli incluía Homs y Hama; la de Alepo incluía todo el norte de Siria. *Ibíd.*

13 *Ibíd.*

14 Salim I exterminaría a la poderosa familia suní de los Bohtor, que había apoyado a los mamelucos en la batalla de Mary Dabeq, y ascendería a los Ma'n, drusos, al rango principesco, con el fin de sustituir a los primeros. Más adelante, la dinastía de los Ma'n jugaría un papel determinante en la constitución del Principado territorial de Líbano.

15 Boustany, *Introduction à l'histoire politique du Liban moderne*, cit., p. 44.

16 *Ibíd.*

17 *Ibíd.*

torio cuya administración confiaba al jefe de un clan o una familia, comúnmente llamado *muqata'yi* o señor feudal<sup>18</sup>.

En la Montaña libanesa, donde, como decíamos, se asentaron las bases del sistema feudal en la época de los mamelucos, el gobierno central delegaba el poder a un príncipe local, que se encargaba personalmente de la distribución de las tierras entre los señores feudales de su *muqata'a* o distrito. Aunque en teoría sólo se les concedía el usufructo, y de forma vitalicia, en la práctica, los señores feudales llegarían a ejercer ese usufructo sobre la tierra y sus administrados como si de un derecho real se tratase, capaz de perpetuarse en línea directa y por orden de primogenitura a su descendencia<sup>19</sup>.

Ahora bien, el Principado al que aludíamos, que estaba basado en la participación de un número de familias principescas autóctonas en el sistema feudal, alcanzó el siglo XVI sin que aquello desembocara en una *concentración del poder* en el ámbito local, o al menos, en la emergencia de un *centro de poder*. Entonces, las fronteras del Principado todavía no tenían ninguna relevancia *política*; en su seno proliferaba un número de principados que estaban gobernados por príncipes locales, y que no estaban vinculados por ninguna concepción unitaria del territorio que compartían.

La llegada al poder a finales del siglo XVI de los príncipes drusos de la familia Ma'n, y en especial del príncipe Fajr-ed-Din Ma'n (1590-1633), marcaría el inicio de un nuevo periodo caracterizado por la unificación del territorio libanés bajo la figura de un príncipe supremo, que terminaría por convertir a la Montaña en un *Principado territorial*. Dado que el comienzo del desarrollo constitucional de Líbano se debe precisamente a su constitución en torno a un principado territorial, que lo convierte en una entidad *políticamente* relevante, la tipificación de la experiencia constitucional a la que da lugar requiere de un instrumento interpretativo que de sentido al modo de funcionamiento del Principado. La doctrina de la *constitución mixta* constituye en este sentido el instrumento idóneo.

Hay que señalar que las reglas de gobierno que identificamos con el Principado libanés, y que pretendemos interpretar con base en la construcción teórica de la constitución mixta, variarán a lo largo del periodo que cubre; no obstante, consideramos que la flexibilidad que presentan los contornos de dicha constitución, más allá de la lógica jurisdiccional que constituye su rasgo fundamental, admite a más de una estructura jurídica. En lo que al

18 Ibid.

19 Ibid.

Principado libanés se refiere, la evolución de dicha estructura vendrá fundamentalmente determinada por la evolución del papel del propio Príncipe. Identificamos en este sentido dos periodos que atraviesa la constitución mixta del Principado: un primer periodo que comienza a finales del siglo XVI y se extiende hasta finales del siglo XVIII, que se corresponde con el *imperio de la constitución mixta*; y un segundo periodo en el que la creciente concentración de poder en manos del Príncipe afecta a los contornos de dicha constitución, sin que por ello se llegue a romper el equilibrio que viene garantizado por el ejercicio jurisdiccional del poder.

## 2. La formación del gobierno territorial del Principado (1590-1790)

Con el fin de analizar el modo en que la llamada constitución mixta llegó a imponerse en tanto forma de gobierno del Principado libanés durante más de dos siglos, habría que determinar quiénes participaban del gobierno de la Montaña en 1590 y establecer la naturaleza de la relación que mantenían los poderes existentes, que incluían al poder imperial con representación en el ámbito regional, así como a los distintos poderes locales, que además de al Gran Príncipe, incluían a las familias feudales con rangos principesco o señorial, así como a la Iglesia maronita y su jerarquía eclesiástica, y los dirigentes espirituales de las demás comunidades religiosas que conformaban la población.

*Prima facie*, la historia política del territorio sirio es la historia de una serie de invasiones sucesivas –toda participación activa por parte de las poblaciones locales queda por lo tanto excluida–. Sin embargo, en el proceso de gestación de la constitución mixta en la Montaña libanesa, uno de los factores más determinantes fue la colaboración de ciertas facciones locales con la nueva fuerza invasora, es decir, la otomana. Su relación con el nuevo poder imperial las potenció en detrimento de aquellas facciones que se mantuvieron fieles a los mamelucos, e incluso de aquellas que adoptaron una posición neutral. En este sentido, la articulación de los poderes que contendrá la constitución mixta –poder imperial, poderes locales– sólo se puede entender si se recurre a una interpretación de la historia que resalte el papel político de los invadidos.

Por otro lado, nuestro objetivo es condensar aquella realidad en una construcción teórica que prescinda, en la medida de lo posible, de la multitud de fechas y, sobre todo, relatos de familias que, sin dejar de ser testigos de

la complejidad de lo acontecido, no dejan entrever la dimensión de los principios, de las reglas, que regían en la Montaña. Por tanto, nos encontramos ante la difícil labor de insertar el comportamiento de los agentes locales y su relación con las fuerzas invasoras en un marco teórico que exprese toda su complejidad sin recurrir en exceso a los detalles.

Pues bien, previamente a la batalla de Mary Dabeq en la que los mamelucos perdieron la provincia siria, cinco dinastías de príncipes locales se repartían el territorio libanés, que habitaban principal, aunque no exclusivamente, drusos y maronitas. Los jefes o dirigentes de aquellas familias estaban administrativamente subordinados a los gobernadores mamelucos con base en Damasco, que nombraba el Sultán mameluco en la capital imperial de El Cairo.

Según los relatos que nos llegan de esa época, un príncipe druso, Fajr-ed-Din Ma'n, convenció a varios dirigentes del país de seguir el ejemplo del poderoso gobernador mameluco de Siria y colaborar con las fuerzas armadas del Sultán otomano Salim I para vencer a los mamelucos<sup>20</sup>. Según las mismas fuentes, aquellos que participaron en la batalla junto a los otomanos fueron ulteriormente recompensados. Por tanto, para analizar la transformación del Principado libanés en un Principado territorial no sólo hay que determinar la naturaleza de la relación de los distintos poderes locales con el poder imperial, sino también la relación que se establecería entre los Ma'n, que habían sido políticamente recompensados por los otomanos, y el resto de familias principescas de Líbano, y el desarrollo del poder que ejercerían en el ámbito local, tanto *cuantitativa* como *cualitativamente*.

En efecto, la principal característica del Principado territorial es la existencia de una autoridad feudal *superior* a las demás. Al principio, la diferencia con las demás autoridades es cuantitativa, pero posteriormente se transforma en una diferencia cualitativa: la autoridad en cuestión empieza a preocuparse por el *interés general* del territorio, lo cual a su vez le confiere la necesaria autoridad para exigir tributos o impartir justicia; les da relevancia a las fronteras territoriales, en la mayoría de los casos a través de la organización de un ejército que encarga de defenderlas<sup>21</sup>.

20 Recogidos en T. Touma, *Paysans et Institutions féodales chez les druses et les maronites du Liban du XVII<sup>ème</sup> siècle à 1914*, Beyrouth: Publications de l'Université Libanaise, 1986, p. 37; Duaihi; Ma'luf; Lammens.

21 Fioravanti, "Estado y Constitución", cit., pp. 14-15.

En el contexto de la Montaña libanesa, la recompensa ofrecida por los otomanos a la familia ma'ní que les apoyó militarmente durante la conquista de Siria situaría a dicha familia en una posición relativamente privilegiada, que esta última no tardaría en explotar *políticamente*. Aquella posición determinaría en gran medida la evolución de la naturaleza de las relaciones que mantendrían las grandes familias feudales de Líbano. Se trata en este sentido de analizar el modo en que evolucionó dicha relación con el fin de determinar el contexto en el que se produjo la unificación de los distintos principados distribuidos por el territorio libanés, bajo una autoridad convertida en cualitativamente superior y por tanto suprema.

En primer lugar, para determinar cómo la familia ma'ní se hizo cuantitativamente más importante, es necesario remitirnos al periodo inmediatamente anterior al Principado territorial, con el fin de entender cómo su temprana participación del nuevo poder imperial le permitió articular una resistencia que terminó aprovechando en el sentido de un proyecto político –y no meramente militar– para el territorio en el que se hallaba, y que iría administrando de forma cada vez más autónoma. Veremos cómo, de forma más general, la relación de los Ma'n con el poder imperial se articularía principalmente con base en la doble fórmula de *la participación del poder y la resistencia al mismo*, que caracteriza a los gobiernos vernáculos.

Como consecuencia directa del apoyo que determinadas facciones libanesas ofrecieron a las fuerzas armadas otomanas, la anterior provincia mameluca conocida bajo el nombre de *'Imarat* o Principado, y que dependía directamente del gobernador mameluco en Damasco, pasó a depender *directamente* del Sultán otomano. Es decir que en un principio no fue sometida a la autoridad del nuevo gobernador otomano, por lo general también basado en Damasco, y que representaba al Sultán en el ámbito regional<sup>22</sup>. Como precio y garantía de esa autonomía interior, los príncipes libaneses tenían que pagar al tesoro imperial parte de los impuestos que recaudaban<sup>23</sup>. No obstante, los príncipes transformarían lo que muy probablemente no era más que una medida imperial de carácter provisional, en un derecho que más adelante reclamarían como histórico, además de un privilegio familiar *de facto* hereditario. Se trata en este sentido de *calificar* la relación que se desarrolla entre el poder imperial y los agentes locales durante las primeras décadas otomanas.

Cuando el territorio que cubría el Principado todavía estaba dividido

22 Ibid., p. 36.

23 Ibid.

entre familias feudales del mismo *rango* y *potencia*, las guerras y alianzas entre ellas determinaban en gran medida su grado de autonomía respecto del poder imperial. A modo de ejemplo, con el fin de debilitar a una familia de príncipes poderosos, los otomanos elevaban al rango de gobernador de Trípoli a un príncipe rival, éste se encargaba de acabar con ellos, lo cual lo convertía en partícipe del poder imperial<sup>24</sup>. Entonces, anexionaba los dominios de los príncipes que conseguía asesinar, asegurándose más tierra y la confianza del poder imperial. A las familias principescas deseosas de más autonomía no les quedaba más remedio que aliarse con otras familias que también querían defender su autonomía, lo cual les garantizaba una mayor *seguridad*, que a su vez permitía que aumentaran su poder local en detrimento de las familias aliadas con el poder imperial.

Por todo esto, y con el fin de entender la naturaleza de la relación entre el centro y la periferia, hemos de ser capaces de concebir el poder imperial como uno más, que ciertamente es más potente, pero que en última instancia necesita de las alianzas locales en la misma medida en la que necesitan de ellas los poderes locales. Pese a ser los dos poderes de naturaleza distinta, el imperial siendo teóricamente el originario y los demás los derivados, no era raro ver a un poder local ascender al rango de poder regional –representante del poder del Sultán y jerárquicamente superior a los príncipes locales– como tampoco era raro ver al Sultán recurrir a sus alianzas locales para acabar con un gobernador regional deseoso de independizarse o rebelarse contra el poder imperial. Quizá fuera esta la primera característica de la relación entre el poder central y los demás poderes, tanto el regional como el local: era una relación formalmente jerárquica, pero que en la práctica se manifestaba de forma más bien *triangular*.

La segunda característica importante de esta relación era –en el particular caso libanés– el carácter *autóctono* de los príncipes, hecho que no se daba en la mayoría de las provincias situadas bajo el control del Imperio Otomano. Esta situación, debida como decíamos a la asistencia que les proporcionó un número de príncipes libaneses a los otomanos en su batalla decisiva con los mamelucos en el norte de Siria, situaría desde un principio a los príncipes libaneses en una posición de *rivalidad* respecto al poder imperial en el ámbito regional.

Se ha afirmado en este sentido que, en el caso de los maronitas confi-

24 En este sentido, el ejemplo de un tal Yusif Saifa de Trípoli, “integrado en la jerarquía otomana sin renunciar a su señoría en Líbano” es significativo. *Ibíd.*, p. 48.

nados a las regiones meridionales del país, la relación con la autoridad regional –que solía estar basada o bien en Trípoli o bien en Damasco– “no estaba sometida a reglas fijas”<sup>25</sup>. Cuando la autoridad regional era más fuerte que ellos, les exigía unos impuestos que superaban sus posibilidades económicas. Las tropas otomanas subían a las montañas, saqueaban los pueblos, masacraban a sus dirigentes, etc.<sup>26</sup>. Sin embargo, cuando la autoridad regional era más débil que los dirigentes locales, los maronitas gozaban de una autonomía que se expresaba principalmente a través de las costumbres con las que se auto-gobernaban<sup>27</sup>.

Parecería por tanto que el poder que ejercía la autoridad regional sobre los dirigentes locales era *variable*, y que la autonomía relativa se ganaba a la fuerza. En realidad, aquella llamada “confederación de comunidades”<sup>28</sup> –supuesta herencia del último periodo de dominio mameluco– no había consistido más que una *redistribución del poder con afán integrador*. Al ascender al rango principesco a los jefes dirigentes de las comunidades no suníes, es decir, la maronita, la chií, y la drusa, los mamelucos habían querido integrar a esas comunidades en el sistema feudal a cambio de asegurarse su sumisión, y ante todo, garantizar una mejor recaudación de los impuestos. No obstante, como afirmábamos anteriormente, los vínculos entre las distintas comunidades eran prácticamente inexistentes. A pesar de que la provincia que integraba el llamado territorio libanés estaba formalmente constituida en un Principado, el Gran Príncipe al que los otomanos investían en sus funciones –por un año en términos generales– no siempre había dispuesto de un poder político susceptible de alcanzar la totalidad de los principados que se hallaban distribuidos por el territorio. Justamente, la característica más destacada del poder local que poseían las familias principescas de Líbano consistía en que éste no estaba constituido en un poder *central*, o dicho en otros términos, no gravitaba alrededor de un centro reconocible. Sin embargo, a medida que la dinastía de los Ma'n fue aumentando su poder, se iría *diferenciando* de las demás familias principescas, y el salto cualitativo que daría tendría como resultado la progresiva centralización del poder local en manos del Gran Príncipe, que afectaría su relación con las autoridades imperiales. En definitiva, el llamado Principado territorial y su constitución mixta nacen

25 Ibid., p. 18.

26 Ibid.

27 Testimonio de época reproducido por Touma. Ibid., p. 19.

28 Boustany, *Introduction à l'histoire politique du Liban moderne*, cit., p. 41.



como resultado de la emergencia de una autoridad local cualitativamente distinta de las demás, y capaz por tanto de crear un centro de poder.

Con el fin de entender cómo se llevó a cabo dicha centralización del poder, habría que analizar la evolución del papel del Gran Príncipe, tanto en relación con los demás poderes locales, como en relación con el poder imperial. Por ello es importante entender el modo en que se llevaba a cabo el nombramiento del Gran Príncipe, con el fin de determinar su grado de autonomía. Asimismo, habría que determinar tanto el momento en que el Gran Príncipe comenzó a ejercer su poder sobre la integridad del territorio como las principales manifestaciones de dicho poder.

Las fuentes consultadas por los historiadores hacen todas mención de la existencia de asambleas de notables y dirigentes religiosos que se reunían cuando quedaba vacante el cargo de Gran Príncipe para decidir quién sería su sucesor<sup>29</sup>. Tenemos constancia de que dichas asambleas ya existían en el siglo XVI, puesto que según fuentes contemporáneas, en 1590 se habían reunido “príncipes, *muqaddams* y *sheijs*” y habían “confirmado a *Fajr-ed-Din* en su Principado”<sup>30</sup>. No obstante, las mismas fuentes atestiguan que en repetidas ocasiones, el Gobernador otomano que representaba al Sultán en el ámbito regional, destituía al Gran Príncipe y nombraba él mismo a su sustituto<sup>31</sup>. ¿Cuál era entonces el alcance de la decisión que emanaba de la asamblea local? Se trata en este sentido de determinar la medida en que la decisión de la asamblea local vinculaba al poder regional representado por el Gobernador otomano.

Según la práctica que los otomanos habían seguido en el caso del Principado libanés, el Gran Príncipe siempre era autóctono, además de pertenecer a una familia de rango principesco. Éste recibía su investidura a manos del Gobernador otomano quien, durante la ceremonia, lo vestía con el *jula'* –una especie de capa– y del que recibía a cambio un tributo<sup>32</sup>. Se entendía que el tributo que aportaba el Gran Príncipe valía para un año, y que al año siguiente debía hacer una nueva aportación si quería permanecer en su puesto. Pese entonces a la “confirmación en su Principado” que recibía el Gran Príncipe por parte de la asamblea local, su permanencia en el puesto dependía en gran

29 K. Salibi, *The Modern History of Lebanon*, New York: Caravan Books, 2004.

30 Reproducidas por los historiadores Jazin y Mas'ad. Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 63.

31 *Ibíd.*

32 I. Baaklini, *Legislative and Political Development. Lebanon, 1842-1972*, North Carolina: Duke University Press, 1976, p. 34.

medida de su capacidad de reunir, año tras año, una cantidad de dinero susceptible de satisfacer al Gobernador<sup>33</sup>. Por tanto, las autoridades otomanas no se limitaban a investir oficialmente al Príncipe localmente elegido *inter pares*, sino que le exigían pruebas constantes de su *fidelidad* al Imperio, que expresaba mediante el pago del tributo anual. No obstante, y a pesar de poder intervenir de forma directa para destituir al Gran Príncipe, las autoridades otomanas a menudo actuaban a través de sus aliados locales, fortaleciendo a aquellos candidatos que expresaban su sumisión al Imperio en detrimento de otros potenciales candidatos enfrentados al mismo.

Como consecuencia, una presentación en la que los dos procesos –el de la “confirmación” del Gran Príncipe por parte de la asamblea local y el de la investidura oficial por parte del Gobernador otomano– aparecieran como totalmente independientes, distorsionaría la realidad de la relación entre el poder otomano regional y el poder autóctono. Más bien, el alcance de la decisión de la asamblea local debería medirse en relación con el poder discrecional del Gobernador: ¿en qué medida contrarrestaban las costumbres locales que guiaban la asamblea de notables y jefes religiosos la discrecionalidad de la potestad gubernativa? En otros términos, se trata de averiguar si la asamblea local constituía un *límite* al poder regional otomano.

A pesar de que el sistema feudal libanés recogía en principio la elección como modo de sucesión, la evolución del régimen del Principado había propiciado el predominio del sistema hereditario sobre el sistema electivo<sup>34</sup>. Como consecuencia de dicha evolución, se ha llegado a afirmar que bajo los Chehab –que sucedieron a los Ma’n– “el Príncipe supremo era elegido por la Asamblea de notables, teniendo en cuenta el principio hereditario”<sup>35</sup>. No obstante, este cambio que afectó el ejercicio de las funciones de la asamblea tendría como principal consecuencia la relativa reducción de la capacidad de intervención otomana en la determinación del sucesor al puesto de Gran Príncipe. En este sentido, tras la consolidación del principio hereditario, la labor de la asamblea local consistiría principalmente en *interpretar* las reglas de sucesión con el fin de determinar al sucesor legítimo al puesto. Sin embar-

33 Los representantes del Sultán apoyaban al que más dinero prometía aportar. *Ibíd.*, p. 35.

34 *Ibíd.*, p. 36.

35 I. Aouad, *Le Droit privé des maronites au temps des émirs Chihab (1697-1841) d'après des documents inédits. Essai historique et critique*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1933, p. 115.

go, estas reglas no estaban escritas, además, su interpretación dependía en gran medida del alcance del poder político del aspirante al puesto<sup>36</sup>. Cuando en el seno de una dinastía de príncipes crecían las rivalidades entre los posibles herederos, la interpretación de las costumbres se transformaba en un arma político en manos de la asamblea: ésta favorecía al que más apoyo tenía entre los representantes de las distintas familias principescas. *In casu*, la asamblea, además de ser la garante de las costumbres relativas a la sucesión, también las creaba. Al contrario, cuando la dinastía giraba estrictamente en torno a una determinada familia, el margen de interpretación del que disponía la asamblea era mucho más reducido, y en consecuencia, también lo era su poder electivo. En este sentido, se podría afirmar que la expresión “confirmación” –empleada en referencia a *Fajr-ed-Din* II– refleja una ausencia de rivales fuertes que a su vez atestigua una concentración del poder en manos del sucesor, “confirmado” –y no elegido– “en su Principado”<sup>37</sup>.

Durante el periodo ma‘nī, las alianzas políticas de los príncipes drusos les garantizarían una estabilidad y una concentración progresiva de su poder que se traducirían en una reducción considerable de la rivalidad en la sucesión. En términos generales, la reducida necesidad de la asamblea de interpretar las reglas de sucesión resultaría a su vez en una intervención menor por parte de las autoridades otomanas.

El poder otomano intervenía *a priori* únicamente cuando la sucesión estaba disputada entre varios miembros de la familia reinante. Su intervención consistía en fortalecer a su candidato en detrimento de los demás aspirantes al puesto, lo cual demuestra que la asamblea constituía el *límite* de la discrecionalidad del Gobernador, puesto que éste se veía obligado a asegurarse el apoyo de los grandes dirigentes locales para poder promover a su candidato favorito. Además, las autoridades otomanas no intervenían en la composición de la asamblea. Ésta incluía a los “notables, parientes, y líderes de opinión dentro de las familias feudales”<sup>38</sup>. Por lo general, los testimonios

36 Según Corm, en realidad “ninguna regla de sucesión al poder llegó a afirmarse”, por tanto “siempre existía en la misma familia feudal, un pretendiente al poder que ejercía otro miembro de la familia”. G. Corm, *Le Liban contemporain. Histoire et société*, Paris: Éditions La Découverte, 2005, p. 76.

37 Durante el reinado de los Chehab, las rivalidades aumentarían considerablemente, de modo que las carencias de las reglas de sucesión se pondrían en evidencia, y “la asamblea [se situaría] en una fuerte posición para determinar al sucesor”. Baaklini, *Legislative and Political Development*, cit., p. 36.

38 Ibíd.

relativos a las distintas asambleas que se reunieron a lo largo del siglo XVII reflejan una participación que se extendía más allá del núcleo duro que componían las familias principescas drusas y sus aliados maronitas<sup>39</sup>. A modo de ejemplo, según un testimonio de la época, en la asamblea que se celebró en 1613 y en la que el puesto de Gran Príncipe se confió temporalmente al hijo de *Fajr-ed-Din*, participaron: el propio *Fajr-ed-Din*, su hermano, sus parientes de entre los Tannuj, los príncipes de los feudos drusos, los Jazin y demás *sheijs* maronitas, además de “otros notables venidos de cerca o lejos”<sup>40</sup>.

En cuanto a la discrecionalidad con la que el Gobernador podía *destituir* al Gran Príncipe, quizá ésta fuera ilimitada; no obstante, la sustitución del último debía obedecer a las reglas de sucesión en uso desde la afirmación de la *supremacía* de los ma'nies sobre las demás familias feudales. Por tanto, el Gobernador sólo podía nombrar como sucesor a un heredero potencial del Principado, es decir, o bien a un candidato que anteriormente hubiera competido con el Príncipe destituido para hacerse nombrar Gran Príncipe, o bien a uno de los posibles sucesores del Príncipe destituido<sup>41</sup>.

Sin embargo, a medida que el poder de los ma'nies fue extendiéndose por todo el territorio, la asamblea local empezaría a invocar normas *inéditas* para realizar sus nombramientos. El contenido de dichas normas, que venía a reflejar el nuevo papel del Gran Príncipe, asentaría asimismo las bases de la *limitación* de su poder. A pesar de que tradicionalmente la asamblea había servido principalmente como *garantía* de los poderes jurisdiccionales de los príncipes y demás notables frente a la creciente concentración del poder en manos del Gran Príncipe, a partir de ese momento empezaría a definir además su *participación* en la realización del interés general del territorio recientemente unificado bajo el gobierno del Gran Príncipe.

La elección a finales del siglo XVII del Príncipe Ahmad, el último de los ma'nies, demuestra este cambio con claridad. Según testigos de la época, “tras la muerte del Príncipe, las fuerzas tradicionales se pusieron en marcha a fin de asegurar la sucesión *conforme a las antiguas costumbres, al interés público y familiar, así como a la línea política adoptada en el periodo precedente*”<sup>42</sup>. “A este efecto, los notables del Shuf, príncipes, *muqaddams* y

39 Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 55.

40 Citado por Touma. *Ibíd.*

41 Esta práctica abundó durante la dinastía chehabí, y en especial, su último periodo.

42 Testimonio recogido en Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 63.

*sheij*s se reunieron en el pueblo de Simqaniyye, donde sus predecesores habían confirmado a *Fajr-ed-Din* II Ma'n en su principado en 1590<sup>43</sup>.

¿Qué había sucedido a lo largo del reinado de los ma'níes para que, en 1697, se aludiera al “interés público” y a la “línea política anteriormente adoptada” como requisitos que el Príncipe debía cumplir para ser elegido? Es evidente que cuando las “fuerzas tradicionales” se reúnen en 1697, la concepción que tienen del Gran Príncipe ya no es la misma que tenían a principios del siglo XVI. Queda patente que el juego de alianzas políticas que había dado un primer vuelco con la llegada a la región de una nueva potencia de alcance imperial –la otomana–, había culminado, más de un siglo después, en la consolidación de un poder local central representado principalmente por una familia de príncipes –los ma'níes– y que, a medida que fue adquiriendo *efectividad* fue aumentando su *alcance territorial*, de modo que acabó siendo cualitativamente *superior* respecto a los demás poderes, superponiéndose en consecuencia a ellos.

Asimismo, la evolución del papel del Príncipe había sido acompañada por la de la asamblea tradicional de notables, que tras haber perdido parte de su poder *electivo* como resultado de la adopción cada vez más regular del principio hereditario, se había redefinido como poder *limitativo* de la arbitrariedad del Príncipe, quien tenía como obligación el respeto de “las antiguas costumbres”, además del “interés público y la línea política anteriormente adoptada” conforme a los cuales había sido nombrado al puesto. La alusión al “interés familiar” refleja la componente eminentemente señorial de la asamblea, y de manera más general, la estructuración de la sociedad en torno a la familia feudal. La novedad consiste en la identificación de un interés *público* que si bien permanece íntimamente ligado al interés familiar, refleja el reconocimiento colectivo por parte de los feudos familiares de la superioridad del papel político confiado al Gran Príncipe, que contiene la *integridad* de los intereses familiares. En consecuencia, se podría afirmar que la asamblea ya no se limita a proteger sus intereses a través del llamamiento al respeto de las “antiguas costumbres”, sino que además se preocupa por la realización del nuevamente identificado “interés público”.

En este sentido, la asamblea, en tanto *institución representativa* del Principado, constituye un indicio de la existencia de un gobierno territorial, pues desarrolla lo que se ha definido como “una doble función decisiva: por un lado pone límites al señor, manteniendo íntegros los privilegios y los ordena-

43 Ibid.

mientos de los estamentos [...] dentro del territorio, por otra lado colabora en el gobierno del mismo territorio, como si se tratase ahora de un ‘bien común’”<sup>44</sup>.

Las relaciones entre las principales familias gobernantes del Líbano de principios del siglo XVI deberían concebirse en términos de guerras y alianzas cuyo objetivo principal era la defensa de sus territorios, y *no* su integración. Mientras que las familias Tannuj, Ma’n, ‘Alam-ed-Din y Chehab gobernaban el Matn, Shuf, Wadi-t-Taym y otras regiones del centro sudeste del país, la zona del norte, de Kisirwan a ‘Akkar, también luchaba por su autonomía interna<sup>45</sup>. No obstante, el hecho de que tanto los Tannuj del centro como los maronitas situados al norte hubieran logrado mantener su autonomía respecto de los poderes imperiales regional y central no significa que su lucha tuviera como objetivo la *autonomía del Principado libanés* concebido como tal. Prueba de ello es que los Tannuj, a los que se considera los “verdaderos fundadores de la política y tradición de independencia del centro-sur del país”<sup>46</sup>, se distinguirán al mismo tiempo por su lucha contra los maronitas. Por otro lado, los principados de los Tannuj del este y los Ma’n del Shuf, aunque coexistían pacíficamente, no pretendieron unirse.

De manera general, estos hechos se reproducían en todo el territorio y entre todas las familias principescas, de modo que se podría concluir que la “política de independencia” de los príncipes no venía sustentada por una visión integradora del territorio. No obstante, esto no quiere decir que no tuviera ningún *impacto* sobre el territorio. En este sentido, el ejemplo de la familia principesca drusa de los ‘Assaf es significativo: basados en Ghazir –al norte de Beirut– no tardarían en controlar Beirut, y seguirían extendiéndose hasta llegar a Hama<sup>47</sup>. Según los testimonios y relatos de la época, la justicia y seguridad que lograron imponer en los territorios que controlaban atrajeron a los grupos minoritarios cristianos y chiíes que se sentían amenazados en las zonas fronterizas, contribuyendo con ello a una redistribución demográfica<sup>48</sup>.

En definitiva, se podría afirmar que la emigración maronita hacia el centro-sur –donde se produjo el encuentro con la población drusa– jugó un papel determinante en la emergencia de una política de *unificación territorial*. Efectivamente, siguiendo el ejemplo de los ‘Assaf, los Ma’n, también

44 Fioravanti, “Estado y constitución”, cit., p. 14.

45 Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 41.

46 XXX

47 Ibíd., p. 42.

48 Ibíd.

drusos, incitaron a los maronitas del norte a desplazarse al centro-sur del país, dónde les ofrecieron trabajo y una seguridad que en el norte, la actitud hostil del Gobernador otomano de Trípoli constantemente ponía en peligro<sup>49</sup>. Se ha afirmado a este efecto que “la vida en común y sin conflictos de las dos poblaciones [drusa y maronita] hizo que los Ma’n tomaran conciencia de las posibilidades de unir el país bajo su propia autoridad”<sup>50</sup>. En este sentido, las alianzas de los Ma’n con el resto de las autoridades locales, y en especial las maronitas, serían decisivas en su lucha contra los Saifa de Trípoli, quienes además de ser príncipes locales, se habían integrado a la jerarquía otomana. Los ‘Assaf por su lado serían derrotados por los otomanos.

En el proceso de unificación del territorio bajo los Ma’n, podríamos distinguir dos fases: una primera fase en la que la prosperidad debida a la seguridad que garantizaban estos príncipes atrajo hacia el centro del país a las poblaciones maronitas norteñas, continuamente amenazadas por el Gobernador de Trípoli y sus aliados locales, seguida de una segunda fase en la que los propios ma’níes extendieron su control al norte.

En esta segunda fase, los príncipes drusos iniciaron un proceso de *incorporación de los dirigentes maronitas en su propia jerarquía feudal*, lo cual progresivamente les colocaría en una posición de superioridad *cualitativa* respecto a los nuevamente incorporados feudos.

Según varias fuentes contemporáneas, en este periodo, el título maronita *diácono*, tradicionalmente concedido por el Patriarca como señal de nobleza, obediencia y poder, fue progresivamente sustituido por el de *shejj*, título que concedían los príncipes drusos<sup>51</sup>. Las implicaciones de esta modificación del procedimiento de ennoblecimiento en los rangos maronitas no fueron menores.

En lo que afecta al Patriarca maronita, hasta entonces máximo dirigente *espiritual y temporal* de su comunidad, la concesión a los maronitas de títulos de nobleza por parte del Príncipe druso sustrajo a los ennoblecidos de su autoridad. En cuanto a los diáconos –a quienes el Patriarca había confiado anteriormente la administración de la justicia civil– al aceptar los nuevos títulos, se incorporaron al orden jerárquico de la nobleza drusa, encabezada por su Gran Príncipe. Así es como a principios del siglo XVII, tanto los ‘Assaf como los Ma’n incorporaron a los antiguos diáconos maronitas de Kisirwan –los Hubaich y los Jazin– a su jerarquía feudal, y les otorgaron el título de

49 Ibid., p. 47.

50 Ibid., p. 48.

51 Ibid., p. 50.



*sheij*<sup>52</sup>. El ejemplo es relevante, al ser el Kisirwan una zona de contacto entre drusos y maronitas.

Sin embargo, la sustitución del título patriarcal por el título principesco que situó a gran parte de la nobleza maronita bajo la autoridad del Príncipe druso no fue la única manifestación de la modificación del procedimiento de ennoblecimiento en la Montaña. Al parecer, los príncipes maronitas que entraron en contacto con la comunidad drusa también les otorgaron el título maronita tradicional *muqaddams* a los señores feudales drusos, quienes se quedaron con él<sup>53</sup>. Como consecuencia, tanto los drusos como los maronitas, a través de la modificación del procedimiento de ennoblecimiento, participaron en la formación del nuevo orden.

La novedad del orden consistía primero, en que se constituía con base en una nueva jerarquía que integraba dos jerarquías anteriormente separadas, sin que por tanto se superpusiera una a la otra; y segundo, que aunque la feudalidad drusa no se impuso en su totalidad a la maronita, los señores feudales maronitas recientemente sustraídos a la autoridad patriarcal, en lugar de buscar una nueva autoridad entre las altas esferas maronitas, se sometieron a los Príncipes drusos, y pasaron en consecuencia a formar parte de una única jerarquía encabezada por el Gran Príncipe ma'ní.

El historiador Corm define el nuevo orden que se constituye en torno al Principado territorial como una “simbiosis socio-económica entre los tres principales grupos de la Montaña, los drusos, los maronitas y los chiíes”<sup>54</sup>. Su análisis constituye una excepción frente a la historiografía dominante que limita la constitución del Principado a los dos grupos druso y maronita. En realidad, los chiíes habían sido expulsados del centro del país en el siglo XIV; sin embargo, bajo los Ma'n, numerosas familias volvieron a instalarse en los distritos que anteriormente habían ocupado<sup>55</sup>. Por otro lado, la jurisdicción de *Fajr-ed-Din* se extendió al sur del país, de concentración chií, y si bien la organización interna de los feudos chiíes siguió distinguiéndose de las organizaciones drusa y maronita, las familias principescas respondían de sus obligaciones fiscales al Príncipe ma'ní. No obstante, mientras que la jurisdicción

52 Ibid.

53 Ibid., p. 52.

54 Corm, *Le Liban contemporain*, cit., p. 77.

55 Las referencias que hacen las fuentes contemporáneas a las unidades chiíes que participaban del ejército de Fajr-ed-Din constituyen en este sentido un fuerte indicador de la presencia chií en el territorio.



del Gran Príncipe en los feudos que habitaban los maronitas y los drusos se ejercería de manera constante a lo largo del régimen del Principado, las familias chiíes del sur no siempre responderían de su autoridad. En ocasiones –en especial bajo el primer periodo chehabí de finales del siglo XVIII– los gobernadores otomanos conseguían ante la Sublime Puerta la investidura necesaria para ejercer su jurisdicción sobre los feudos chiíes en lugar del Príncipe. Aun así, se podría afirmar que en el periodo constitutivo del Principado territorial, y a lo largo del reinado ma'ní, el Gran Príncipe logró afirmarse como máxima autoridad militar, fiscal y jurisdiccional dentro de las fronteras identificadas con el régimen del Principado, y que incluían los feudos del sur.

Tras haber examinado el modo en que se produjo la progresiva integración territorial del Principado bajo la figura del Gran Príncipe, que logró imponerse sobre la totalidad del territorio, conviene a continuación examinar los poderes de *imperium* que llegaría a ejercer, y su acomodación en el contexto de la subordinación administrativa formal del Principado al gobierno otomano.

El flujo migratorio maronita hacia el centro del país tuvo como principal consecuencia la ‘liberación’ de gran parte de los campesinos drusos quienes, sustituidos en el campo por los maronitas, fueron reclutados por los ma'níes para formar un cuerpo militar potente que les permitiría consolidar su dominio sobre el territorio situado bajo su control. Más adelante, los elementos maronitas también se incorporarían al ejército del Príncipe<sup>56</sup>. Por lo demás, tenemos constancia de la existencia de un alto contingente chií, así como de un pequeño contingente griego-católico<sup>57</sup>. Por primera vez en la historia de la Montaña, existía un ejército situado bajo el mando del Gran Príncipe y dotado de suficientes medios para defender, ya no el *feudo* –entendido éste como objeto de una *propiedad privada*– sino la integridad del *territorio* –objeto de un *dominio político*–.

En realidad, las unidades autóctonas sólo formaban una parte del ejército de Fajr-ed-Din. Según las múltiples fuentes, su ejército permanente estaba compuesto por *sokmanes*<sup>58</sup> –mercenarios que ofrecían sus servicios

56 Las fuentes recogidas por Carali afirman que la “mayor parte de los soldados [de Fajr-ed-Din] eran cristianos”. M.Chebli, *Fakhreddine II Maan, Prince du Liban (1572-1635)*, Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1946, p. 48.

57 Los elementos griego-católicos se incorporaron al ejército tras la anexión de Trípoli y Kura, en el norte, por Fajr-ed-Din en 1627. *Ibíd.*

58 Según Chebli, “sokman” es una palabra persa que significa “guardián de los perros de caza”. A los sokmanes les habría atraído la buena administración de Fajr-ed-Din, que les garantizaba un sueldo elevado y una paga regular. *Ibíd.*

guerreros en todo Oriente– “encargados de defender las fronteras”<sup>59</sup>. Estos datos reflejan una doble realidad: por un lado, la capacidad de movilización interna que poseía el Príncipe atestigua una identificación común por parte de la población local de un “interés público”. Por otro, la necesidad de encargar a un ejército profesional la defensa de las “fronteras” constituye la proyección hacia el exterior –principalmente *vis à vis* de las autoridades imperiales– del Principado entendido como ente político. En definitiva, la relevancia política que adquieren las fronteras con los ma’nies refleja tanto el cambio interno – la afirmación de una autoridad feudal cualitativamente distinta de las demás– como el cambio externo –la consolidación de una autonomía respecto de las autoridades imperiales, cuya máxima expresión reside en la emergencia de un ejército que les es *oponible*<sup>60</sup>–. No obstante, más adelante veremos cómo este segundo ejército profesional no sobreviviría a Fajr-ed-Din, lo cual volvería a situar al Gran Príncipe en una situación de mayor dependencia del poder regional otomano, del que dependería crecientemente el alcance de su jurisdicción.

Según una fuente ministerial otomana, los príncipes y *sheijs*, competentes en lo penal, sólo podían pronunciar penas leves (encarcelamiento, castigos físicos), en cambio, las penas más graves, en especial la pena de muerte, sólo podían ser pronunciadas por el Gran Príncipe, quien además, actuaba como juez de última instancia<sup>61</sup>.

En cuanto a los asuntos espirituales o religiosos, que comprendían el derecho de la familia, éstos estaban en manos del clero. Mientras que la jurisdicción religiosa estaba en manos de los dirigentes espirituales de las distintas confesiones como consecuencia de los privilegios históricos de los

59 En palabras de un diplomático francés, pronunciadas en 1621. *Ibíd.*

60 La abrogación de la prohibición papal de exportar armas a Oriente por temor de que los otomanos las usaran para atacar a los cristianos de Europa, permitió que se exportaran armas a Líbano y Siria, de modo que las fronteras políticas del Principado con el Imperio Otomano se hallarían reforzadas.

61 Según Yawdat Pasha, ministro otomano, en *Historia de Yawdat*, citada en W. Khoury, “al-Qada’ fi Lubnan ‘ala ‘ahd al-hukm al-’iqta’i” [La justicia en Líbano bajo el gobierno feudal], *al-Machriq*, (febrero de 1933), p. 89. El propio Ministro atestigua que a pesar de que el Gran Príncipe tenía que informar a los asistentes del Gobernador otomano a la hora de pronunciar una pena de muerte, “los Príncipes chehabies eran independientes en su administración y decisiones, de modo que los gobernadores del Estado no podían intervenir en sus asuntos”. No sabemos si, bajo los ma’nies, el Gran Príncipe había alcanzado ese grado de independencia en el ejercicio de su poder jurisdiccional.

que disponían –y que el sistema de los *millet* otomano había mantenido– la jurisdicción temporal, es decir la civil, lo estaba en virtud del derecho consuetudinario de la Montaña. En efecto, tanto la comunidad griego-ortodoxa como la comunidad maronita habían dispuesto históricamente de una serie de privilegios que les garantizaban una autonomía legislativa y jurídica extendida<sup>62</sup>.

En el caso de la comunidad griego-ortodoxa, al caer Constantinopla en manos de los otomanos en 1453, su Patriarca fue otorgado un número de derechos y privilegios que incluían la legislación y la jurisdicción en el seno de su comunidad<sup>63</sup>.

En cuanto al Patriarca maronita, éste se distinguía de los demás patriarcas de Oriente por la relación especial que mantenía con el Sultán otomano: antes de entrar en funciones, los patriarcas de las distintas comunidades cristianas tenían que recibir la autorización oficial del Sultán otomano mediante un *faramán*, cuya obtención estaba condicionada por el pago de un tributo destinado a manifestar la fidelidad a la Gran Puerta<sup>64</sup>. El único jefe religioso que no estaba sometido a esa formalidad era el Patriarca maronita<sup>65</sup>.

Los drusos por su lado no gozaban de ningún privilegio histórico que les otorgara una autonomía legislativa y jurídica que conllevara el puesto de jefe espiritual de la comunidad (como era el caso del Patriarca griego-ortodoxo), o que les sustrajera formalmente de la jerarquía otomana (como era el caso del Patriarca maronita). La justicia civil y religiosa drusa estaba en manos de un solo juez, quien, al ser formalmente nombrado al puesto, formaba parte del orden jurídico oficial del Principado. Su oficio era hereditario, de modo que durante varios siglos permaneció en manos de la misma familia<sup>66</sup>. El juez druso contaba con la asistencia del *'Aql* –máximo dirigente espiritual de la comunidad–. Excepcionalmente, el *Jilwa*, tras pedirles permiso al juez y al *'Aql*, resolvía él mismo el litigio, asistido por un consejo de sabios<sup>67</sup>.

62 Según un historiador del derecho sirio-romano, los cristianos –conforme a la legislación de Constantino– tradicionalmente habían resuelto sus litigios mediante la intervención de sus obispos; esta regla había sido respetada por las dinastías árabes que sucedieron al Imperio romano. Khoury, “al-Qada’ fi Lubnan” [La justicia en Líbano], cit., p. 85.

63 *Ibíd.*, p. 86.

64 Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 551.

65 *Ibíd.*

66 Los “Qadi”, apellido cuya traducción al castellano es “juez”. Khoury, “al-Qada’ fi Lubnan” (La justicia en Líbano), cit., p. 87.

67 *Ibíd.*

Ahora bien, a medida que los príncipes drusos fueron extendiendo su poder sobre todo el territorio –incluidos los tradicionales feudos cristianos– empezaron a obrar por la progresiva disminución de la competencia civil del clero. Los maronitas, habituados a resolver sus conflictos civiles ante sus dirigentes espirituales, se resistirían por lo general a optar por la vía oficial, aunque en ocasiones acudieran al juez druso a fin que les sellara un testamento u otro tipo de documento que requiriera una firma oficial<sup>68</sup>. Por tanto, no es preciso presentar las jurisdicciones civiles maronita y drusa como dos ordenamientos jurídicos separados, más bien, el nuevo orden jurídico al que había dado lugar la incorporación de los feudos cristianos al Gobierno de los Príncipes drusos toleraba la jurisdicción civil del clero como jurisdicción *extraoficial*; ésta a su vez no excluía la jurisdicción oficial.

En realidad, el gran cambio se había producido *dentro* del ordenamiento jurídico maronita. La incorporación de los notables maronitas a la jerarquía feudal encabezada por los Ma'n no sólo les había sustraído de la autoridad del Patriarca –hasta entonces jefe absoluto de la comunidad– sino que les había investido de un poder jurisdiccional derivado del Gran Príncipe, lo cual había dado lugar, en los feudos bajo su control, a un desdoblamiento de la jurisdicción civil, ejercida tanto por el clero como por los señores feudales. Más adelante veremos cómo dicha situación llevaría a los Chehab, un siglo después, a privar al Patriarca del ejercicio de su poder jurisdiccional en los asuntos civiles, lo cual tendría un impacto considerable sobre el equilibrio que tradicionalmente había garantizado el Príncipe entre los distintos poderes locales.

El Gran Príncipe tenía como principal obligación la recaudación de impuestos, que pagaba en forma de tributo anual a la autoridad imperial representada por el Gobernador regional.

La recaudación se realizaba a través de los feudatarios: los señores feudales (*sheijs* o *muqaddams*), cuya jurisdicción se extendía sobre un trozo de tierra que comprendía varias aldeas, recibían las sumas recaudadas por los *wukala'* o diputados, por lo general encargados de la administración de un pueblo, y las entregaban al Gran Príncipe. En la práctica, esta obligación tenía su contrapartida, puesto que tanto el Gran Príncipe como los demás feudatarios se quedaban con una parte de los impuestos recaudados<sup>69</sup>.

Las obligaciones fiscales del Principado han servido como principal

68 Ibid.

69 Baaklini, *Legislative and Political Development*, cit., p. 34.

argumento para quienes han querido evitar que la experiencia constitucional de Monte Líbano sea interpretada como una excepción *institucionalizada* en relación con las demás provincias del Imperio Otomano<sup>70</sup>. En esto sentido, se ha querido resaltar el hecho de que la recaudación de impuestos transcurría bajo una “cierta uniformidad de las condiciones legales fijadas por el Imperio”<sup>71</sup>. Pues bien, a pesar de la validez de este análisis historiográfico, consideramos que esta tendencia otomana hacia la “integración [del Monte] a la administración fiscal del Imperio”<sup>72</sup>, no acabó de manifestarse en *todos* los aspectos de su política fiscal.

Si bien el montante del tributo anual era fijado por el Gobierno central, el contenido de los tipos impositivos reflejaba la tipicidad de la Montaña, ya que contrariamente a los *dhimmiés* de las demás provincias otomanas, ni drusos ni maronitas tenían que pagar la *yizya* o *poll tax*<sup>73</sup>. Este impuesto, exigido a los no musulmanes en lugar del servicio militar, no existía en Monte Líbano, lo cual reforzaba la autonomía fiscal del Principado. El impuesto más común, el *miri* o *farm tax*, pagado por los representantes de las familias feudatarias titulares de los derechos administrativos y fiscales, se fijaba por el Príncipe, generalmente un año por adelantado, si bien bajo circunstancias excepcionales de guerra, la periodicidad se reducía para cubrir las necesidades bélicas.

De modo todavía más interesante, el papel que juega la Iglesia maronita como agente fiscal –que colabora con el Gran Príncipe– es indicativo no sólo de la autonomía fiscal *vis à vis* del poder otomano regional, sino de la complejidad del entramado de relaciones en el seno del Principado, donde, en lugar de una organización social y política con base en el llamado sistema de los *millet*, que daría lugar a comunidades religiosas fiscalmente autónomas, la Iglesia maronita se desarrolla como *institución económica alternativa*, que mediante sendos contratos de aparcería que garantizaban mejores condiciones de trabajo al campesinado, conseguiría que muchos *sheijs* feudales, tanto drusos y musulmanes como maronitas, donaran sus tierras con el fin de garantizar un beneficio constante del producto de ese terreno, y se convirtieran en los garantes o socios del mismo. Mediante aquellos contratos, que

70 Véase principalmente Chevallier, *La société du Mont Liban*, cit, p. 85.

71 Ibid., p. 83.

72 Ibid., p. 85.

73 W. R. Polk, *A Study of the Impact of the West on the Middle East. The Opening of South Lebanon, 1788-1840*, Massachusetts: Harvard University Press, 1963, p. 37.

venían a definir en términos claros la relación entre la propiedad, el trabajo y la producción, la Iglesia se convertiría en el principal mediador fiscal de la Montaña<sup>74</sup>.

Hemos visto cómo, en este primer periodo de consolidación del Principado territorial, la relación que mantiene el poder local con el poder imperial se manifiesta crecientemente como una *resistencia*. Ésta alcanza su máxima expresión a través de la guerra que llegaría a planificar el Príncipe ma'ní con sus aliados europeos contra el Imperio Otomano<sup>75</sup>. Como consecuencia, el equilibrio característico del Imperio débil que alcanzan las fuerzas locales con el poder central, que oscila entre la *participación* y la *resistencia*, se rompe, lo cual lleva a un segundo periodo caracterizado por el intento por parte del poder imperial de reafirmarse frente a la resistencia creciente del poder local.

No obstante, antes de pasar a analizar los cambios que caracterizan el segundo periodo, que se extiende hasta principios del siglo XIX, intentaremos esbozar las principales características de la constitución del Principado, que como hemos demostrado, nace a raíz del *gobierno del territorio* a manos de los Príncipes drusos, entendido éste como el que reúne los principados distribuidos por el país bajo la jurisdicción suprema del Gran Príncipe.

Según Khoury, el Gran Príncipe “otorgaba títulos, pronunciaba sentencias de muerte, imponía impuestos, firmaba convenios comerciales con Esta-

74 La importancia de la función fiscal de la Iglesia quedaría especialmente patente en el siglo XIX cuando, como consecuencia del aumento considerable de los impuestos que se daría en la Montaña, los agricultores empezarían a reclamar una revisión de las condiciones de la aparcería o asociación. Las autoridades locales intervendrían, mediante la proporción de certificados de propiedad, en la mayoría de los casos a favor de los conventos y de sus *awqaf* o bienes de manos muertas. La dependencia de las autoridades locales respecto a los conventos –que jugaban un papel de intermediarios en su relación con los campesinos– para la recaudación de los impuestos refleja la complejidad de las relaciones entre los agentes sociales, más allá de las relaciones estrictamente feudales. Para un análisis detallado del papel fiscal de la Iglesia durante los siglos XVIII y XIX véase: Salim S., “*Dawr ad-Diyar fi tanzim ‘uqud a-sarika wa yibayat a-dariba fi yabal lubnan jilal al-qarnayn a-thamin ‘asar wat-tasi‘ asar*” [El papel de los conventos en la organización de los contratos de aparcería y la recaudación de impuestos en Monte Líbano en los siglos dieciocho y diecinueve], *al-Machriq*, n° 65, pp. 197-233.

75 Sobre la guerra abierta de *Fajr-ed-Din* contra el Imperio Otomano véase principalmente Chebli, *Fakhreddine II Maan*, cit.

dos extranjeros, llamaba a las armas”<sup>76</sup>. Su poder era por tanto “absoluto”<sup>77</sup>. Sin embargo añade, citando a Lammens, que dicho poder era “moderado por la influencia de los notables, quienes participaban en los impuestos”<sup>78</sup>. Aouad por su lado, también cita a Lammens, pero lo hace de manera más precisa, y explica que la participación de los notables se requería “para modificar la base tributaria”<sup>79</sup>. Ambos añaden que los príncipes y *sheijs* no podían declarar la guerra o firmar las condiciones para la paz sin el acuerdo de la “*asamblea popular*”<sup>80</sup>. Sin distinguir entre los notables y dicha asamblea, Khoury afirma que además de los príncipes y *sheijs*, “todo aquel que lograra, a través de su inteligencia y coraje, adquirir poder”<sup>81</sup>, tenía el derecho de participar en el voto.

La falta de precisión de Khoury respecto a la “asamblea popular” induce a pensar que ésta constituía un órgano independiente de la “asamblea de los notables”, con una composición y competencias propias. Sin embargo, contrastadas estas referencias con la fuente original, descubrimos que Lammens llama “asamblea popular” –denominación retomada por Khoury y Aouad– a lo que Volney definía como “asambleas generales”<sup>82</sup>.

Según Volney, los tres supuestos mencionados arriba –aumento de los impuestos, declaración de la guerra, conclusión de la paz– “exigían el consentimiento de los notables, que tenían derecho a oponerse”<sup>83</sup>. En cualquiera de los tres casos, el Príncipe tenía que convocar una asamblea general, en la que además de los notables, los campesinos influyentes tenían el derecho al voto.

Por tanto, la llamada “asamblea popular” no debería entenderse como una asamblea independiente, más bien constituía la componente “democrática” de una asamblea dominada por los notables, pero en la que también participaban elementos populares habiendo adquirido una buena reputación en su comunidad. Nuestra definición cobra fuerza al considerar el sistema feudal del Principado en su conjunto: un sistema definido por Baaklini como “abierto”, en el sentido de que la adquisición por parte de un campesino de una pequeña propiedad no estaba descartada, lo cual lo situaba en una posición susceptible

76 Khoury, “al-Qada’ fi Lubnan” (La justicia en Líbano), cit., p. 85.

77 Ibid., p. 84.

78 Ibid., p. 85.

79 Aouad, *Le Droit privé des maronites*, cit., p. 117.

80 Ibid.; Khoury, “al-Qada’ fi Lubnan” (La justicia en Líbano), cit., p. 85. Khoury, que escribe en árabe, hace referencia a la “asamblea del pueblo”.

81 Ibid.

82 “*Assemblées générales*”. Volney, *Voyage en Egypte et en Syrie*, cit., p. 239.

83 Ibid.



de garantizarle una participación, aunque limitada, en determinadas decisiones<sup>84</sup>. En este sentido, los cambios que de este modo se producían en la jerarquía constituyen, según Baaklini, un buen ejemplo de la apertura del sistema<sup>85</sup>.

El análisis que lleva a cabo Volney le lleva a afirmar que “el gobierno podía considerarse como una mezcla equilibrada de aristocracia, monarquía y democracia”<sup>86</sup>. Khoury, que retoma la misma definición, traduce “gobierno” como “constitución política”<sup>87</sup>.

Quizá sea ésta la única definición que se ha intentado dar de la constitución del antiguo régimen del Principado libanés. Es más, salvo una excepción, no hemos dado con ninguna referencia explícita a dicha constitución. La excepción consiste en una observación que hizo un jesuita basado en Monte Líbano en referencia a los sangrientos eventos de 1840 que enfrentaron a drusos y maronitas –y que analizaremos de forma detallada más adelante– acelerando el fin del régimen del Principado<sup>88</sup>. No deja de ser irónico el hecho de que la única mención de la constitución de la que disponemos se hace para constatar el fin de dicha constitución: “tras la desorganización de la montaña y su *antigua constitución* destrozada”<sup>89</sup>. Si bien el jesuita no explica en qué consistía aquella “antigua constitución”, sí constata que su fin coincidió con la ruptura a manos del Príncipe del equilibrio que estaba obligado a garantizar<sup>90</sup>. De cierto modo, su constatación viene a reforzar la idea según la cual la constitución mixta existe a través de su funcionamiento.

Pero volvamos a la definición de Volney. Por un lado, Khoury, al traducirla, sustituye “gobierno” por “constitución política”, y por otro, extiende

84 Baaklini, *Legislative and Political Development*, cit., p. 36.

85 Ibid.

86 Volney, *Voyage en Egypte et en Syrie*, cit., p. 239.

87 Khoury, “al-Qada’ fi Lubnan” (La justicia en Líbano), cit., p. 85. Touma también retoma la definición, pero lo hace refiriéndose al “Estado”. Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 56.

88 La abundante correspondencia que mantuvieron los jesuitas basados en Monte Líbano, tanto con sus superiores jerárquicos en Francia como con las distintas autoridades locales, ha sido recopilada en S. Khouri, *Une histoire du Liban à travers les archives des jésuites*, Beyrouth: Dar el Mashrek, 1986.

89 Carta del padre jesuita Badour a los directores de la Obra de la Propagación de la Fe, con fecha del 31 de agosto de 1861: «Ces dates et ces chiffres ont leur valeur dans le drame dont la Syrie a été le théâtre; nous y trouvons la preuve qu’après la désorganisation de la montagne et son antique constitution détruite...». Ibid. p. 369.

90 Ibid.



su campo de aplicación a “Líbano”<sup>91</sup>. Sin embargo, aunque Volney hace hincapié en la situación particular de los habitantes de Monte Líbano –que expresa principalmente en términos de seguridad y libertad– su análisis de su “estado político” no es un análisis general. Más bien, siguiendo la tendencia orientalista iniciada por otros viajeros europeos, Volney describe las organizaciones socio-políticas de drusos, maronitas, y chiíes por separado.

Ahora bien, como bien puntualiza Makdisi, no es que estas comunidades religiosas no existieran, o que los relatos de los viajeros occidentales fueran falsos o fabricados. No obstante, dichas comunidades se concebían en unos términos (“tribales” [...] “estáticas”, “separadas”) que no se correspondían con la manera en la que los propios habitantes de Monte Líbano se percibían<sup>92</sup>. El lenguaje conceptual que empleaban los viajeros occidentales –y que Makdisi describe en términos de “diferencia y separación locales”– hacía que “aunque drusos y maronitas a menudo vivían en el mismo pueblo, compartían las mismas costumbres y debían lealtad a los mismos notables, se les describía por separado en la literatura occidental, y por tanto, se les imaginaba [...] de forma separada en Monte Líbano”<sup>93</sup>.

Volney dedica la segunda parte de su libro a Siria, subdividiéndola en dos partes: “el estado físico de Siria” y “el estado político de Siria”. Esta segunda subdivisión contiene 19 capítulos, aunque sólo nos detendremos en el tercero, que se titula “pueblos agrícolas” y cubre los habitantes de Monte Líbano. Pese a que Volney dedica los tres primeros epígrafes de este capítulo a los ansaríes, maronitas y drusos respectivamente, su cuarto párrafo, que titula “Del Gobierno de los drusos” rompe con la lógica de partida, mientras que el quinto y último, dedicado a los metwalíes –o chiíes– reanuda con ella<sup>94</sup>. ¿Cómo interpretar el cuarto párrafo a la luz de los demás párrafos?

En realidad, el método de Volney es confuso, e incluso contradictorio: por un lado, considera necesario tratar cada “pueblo” separadamente, por otro, interrumpe su descripción de los “pueblos” para tratar de un “gobierno” que sin embargo circunscribe en la comunidad drusa. A pesar de constatar que “todos viven en paz”<sup>95</sup>, en referencia a los drusos y maronitas, Volney no parece considerar que estos últimos formaran parte de ese gobierno. Por tan-

91 Khoury, “al-Qada’ fi Lubnan” (La justicia en Líbano), cit., p. 85.

92 Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 23.

93 Ibid.

94 “Du Gouvernement des druses”. Volney, *Voyage en Egypte et en Syrie*, cit.

95 Ibid., pp. 22-23.

to, ¿en qué medida es válido asimilar el “gobierno de los drusos” al que hace referencia a la “constitución política de Líbano” como hace Khoury?

Con el fin de determinar la validez de la lectura que hace Volney de la organización social y política de la Montaña conviene examinar, aun brevemente, el modo en que el Principado territorial había evolucionado tras la caída de *Fajr-ed-Din*. De este modo podremos entender, primero, el contexto político en el que debemos insertar el texto de Volney, y segundo, la relación entre el “gobierno de los drusos” y la constitución mixta de Monte Líbano.

En los años constitutivos del Principado territorial, la participación activa del Príncipe ma'ní en el poder imperial, traducida principalmente por un cumplimiento puntual y generoso de sus obligaciones tributarias, contribuyó en gran medida al mantenimiento y consolidación de su poder. Sin embargo, el segundo periodo del reinado de *Fajr-ed-Din* estaría caracterizado por una resistencia a las autoridades otomanas cada vez más abierta, lo cual rompería el delicado equilibrio que tanto se había esforzado en mantener, y terminaría por reducir el alcance de la jurisdicción del Príncipe de forma considerable.

En efecto, el exilio temporal y posterior ejecución de *Fajr-ed-Din* en la capital imperial vendrían acompañados por una reafirmación de las competencias jurisdiccionales del gobernador regional otomano, quien volvería a designar directamente a los príncipes en sus jurisdicciones. No obstante, el Gran Príncipe conseguiría mantener su jurisdicción sobre el llamado “núcleo duro” del Principado<sup>96</sup>.

Más adelante, con la sustitución de la dinastía de los Ma'n por la de los Chehab, las rivalidades internas en el seno de la familia reinante aumentarían, y el poder del Gran Príncipe llegaría a depender principalmente de su capacidad de actuar como árbitro. Según constata Volney en las últimas décadas del siglo XVIII, “todo dependía de las circunstancias: si el gobernador era un hombre inteligente, era absoluto, si no, no era nada”<sup>97</sup>. Y es que a pesar de que Volney interrumpe su descripción de los distintos “pueblos” de Monte Líbano a favor de una descripción más *política* del “gobierno de los drusos” – que no asimila a dichos pueblos sino que identifica exclusivamente con la comunidad drusa – parece hacerlo basándose más en los relatos del pasado que en la realidad que observa, de modo que su análisis refleja una disociación teórica entre el Principado entendido como gobierno territorial que incluye

96 Éste consistía en los distritos del Shuf, Garb, y Kisirwan.

97 Volney utiliza el término “*gouverneur*” o gobernador para referirse al Gran Príncipe. Volney, *Voyage en Egypte et en Syrie*, cit., p. 239.

a las distintas comunidades por un lado, y el “gobierno de los drusos” por otro. A pesar de que la posterior historiografía haya identificado el llamado “Gobierno de los drusos” –que en realidad debe su nombre a la pertenencia de la dinastía ma’ni a la confesión drusa– como elemento *constitutivo* del Principado, en 1786, Volney no le concede esa preeminencia. Por tanto, cuando define la jurisdicción del Gran Príncipe, limita su alcance a los príncipes y *sheijs* drusos; los maronitas por su lado son retratados como “aliados”<sup>98</sup>.

Sin embargo, veremos cómo, a pesar de que Volney no identifica en el gobierno de los drusos la constitución del Principado, su descripción contiene *indicios* de la continuidad de la última, pese a su debilitamiento como consecuencia del deterioro de las relaciones con el gobierno regional.

Según Volney, los maronitas acogían a los cristianos venidos de otras provincias otomanas, “por fraternidad de religión” mientras que los drusos los acogían “por tolerancia y por el evidente interés de multiplicar *en su país* el número de cultivadores, de consumidores y de aliados”<sup>99</sup>. “Todos”, añade, “viven en paz”<sup>100</sup>. Dos capítulos antes, Volney ha descrito la organización socio-política de los maronitas, seguida por la de los drusos. Inoportuna división, que impide toda construcción teórica en torno al Gobierno de los drusos, bajo el que, según reconoce el propio Volney, todos vivían en paz. ¿Acaso no se extiende la jurisdicción del Gran Príncipe a los feudos maronitas? ¿Qué relación existe entonces entre las organizaciones socio-políticas drusa y maronita? Volney no establece ninguna.

No obstante, la continuidad de la constitución mixta del Principado, basada en un equilibrio constante entre las distintas fuerzas, también se halla reflejada en la observación que hace Volney en torno a los *mediadores* que intervenían para resolver los conflictos entre los distintos príncipes: un régimen que según él “daba buenos resultados en [la resolución de] las disensiones civiles”<sup>101</sup>. Si bien Volney parece referirse exclusivamente a los desacuerdos entre las distintas partes drusas, al menos reconoce, y viene a reflejar, el papel de *árbitro* del Gran Príncipe. A pesar pues de la disminución evidente de la jurisdicción del Gran Príncipe, se desprende de las observaciones que hace que el equilibrio como *forma* de gobierno sobrevivió a los ma’nies.

Quizá una de los factores que más hayan influido en la percepción

98 *Ibíd.*, pp. 241-242.

99 *Ibíd.*, p. 242.

100 *Ibíd.*

101 “*Troubles civiles*”. *Ibíd.* p. 240.

de Volney haya sido el hecho de que “ni el Príncipe principal ni los príncipes particulares entretenían tropas”<sup>102</sup>. Según Volney, cuando había una guerra, “todo hombre, *sheij* o campesino, estaba llamado a participar [...] y a aparecer en el lugar designado por el gobernador”<sup>103</sup>. Efectivamente, si bien el Gran Príncipe había conservado su poder de llamamiento a las armas, el ejército profesional que bajo el reinado de *Fajr-ed-Din* había sido encargado de la defensa de las fronteras del Principado había desaparecido.

Ahora bien, volviendo a nuestra pregunta de partida, sobre si el gobierno de los drusos que Volney define como una mezcla equilibrada entre monarquía, aristocracia y democracia es asimilable al gobierno territorial de los Príncipes drusos y por tanto a su constitución –que Khoury tilda de política– la respuesta es negativa.

A pesar de que la forma de gobernar ocupa el centro de la definición de la constitución mixta, de modo que gobierno y constitución puedan parecer de entrada asimilables, Volney, al referirse al “gobierno de los drusos” no termina de articular la existencia de una constitución para la Montaña. Es cierto que la inclusión del denominado epígrafe “Del Gobierno de los drusos”, que contradice la metodología anunciada al principio, induce a pensar que el autor *corregirá* su método a favor de una construcción teórica en torno a la asociación política de las distintas feudalidades en cuestión, que integran al conjunto de las comunidades religiosas que describe. Sin embargo, aunque la descripción de Volney aporta indicios relativos a la existencia de la constitución mixta, de ningún modo la termina de definir. Por tanto, su definición del “gobierno de los drusos” debería leerse como una definición de la forma en la que se gestionaban los distritos drusos, y no del gobierno de los *Príncipes* drusos, es decir, de la constitución del Principado situado bajo su gobierno, y que incluía, además de los distritos drusos, los distritos maronitas, y según las circunstancias, los distritos chiíes al sur del país. Al considerar que la definición de Volney podría servir como definición de la “constitución política del Líbano”, Khoury confunde dos objetos distintos.

En cuanto a los indicios que contiene el texto de Volney, que apuntan hacia la supervivencia de la constitución mixta pese a la reducción del poder jurisdiccional del Príncipe, éstos se refieren a la efectividad del *arbitraje* del Príncipe, y al *equilibrio* que mantiene entre las distintas partes. En este sentido, es interesante notar que mientras Lammens y quienes lo citan re-

102 Ibid., p. 239.

103 Ibid.

presentan la asamblea como el *límite* del poder del Príncipe, Volney evoca su composición mixta para señalar el *equilibrio* que garantizaba. El poder del Príncipe parece entonces menos absoluto y más dependiente de su capacidad de mantener ese equilibrio a través de su papel de árbitro. Por tanto, Volney concluye que el Príncipe “o era absoluto, [...] o no era nada”<sup>104</sup>.

Hemos visto por un lado cómo Volney no termina de insertar a las distintas organizaciones socio-políticas que identifica con las comunidades religiosas de la Montaña, en un marco teórico común, no obstante el hecho de que su análisis sí contiene un número de elementos constitutivos de ese marco. Hemos visto por otro lado cómo quienes sí reconocen la existencia de una constitución común para la Montaña, se limitan a identificarla con la “asamblea popular”.

Si bien consideramos, con base en lo anteriormente expuesto, que la unificación del territorio bajo el reinado de *Fajr-ed-Din* dio incontestablemente lugar a un gobierno palpable, no terminamos de cercar la naturaleza de la constitución que lo regía.

El discurso historiográfico en torno a *Fajr-ed-Din* es casi unánime a la hora de atribuirle un papel fundacional en la constitución del “Estado libanés”. En este sentido, los análisis de Lammens, Touma o Khoury se inscriben en la lógica del Estado *unitario*, que obstruye toda reflexión en torno a la naturaleza del “Estado” ma’ní que no parta de la *integración comunitaria* como elemento constitutivo de aquel “Estado”. Como ejemplo, se ha insistido repetitivamente en el carácter multi-confesional de los consejeros de los que se hizo rodear el Príncipe –se ha resaltado a este efecto la alta participación maronita– como elemento *fundacional* del Estado libanés<sup>105</sup>. Según este análisis, el “Estado”, a través del Príncipe, representaría la “unidad de la sociedad”<sup>106</sup>.

El historiador Beydoun, crítico firme de esta historiografía, rescata una definición alternativa, según la cual el “Estado” bajo *Fajr-ed-Din* “más bien velaba por *contener* la división [de la sociedad]”<sup>107</sup>. Sin adentrarse en el

104 Ibid.

105 Véase Carali.

106 Sobre la descalificación de las tesis historiográficas que consideran a *Fajr-ed-Din* “el padre de la nación libanesa” y el “fundador del Estado libanés”, véase la excelente obra de A. Beydoun, *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth: Publications de l’Université Libanaise, 1984, y en especial, el tercer capítulo.

107 Ibid., p. 562.

análisis de la constitución que guiaría al gobierno, Beydoun al menos define la principal *función* del gobierno territorial del Príncipe, si bien lo hace de forma negativa: esta función no consistiría en “‘liberar’ a las fuerzas sociales, es decir, integrarlas en un sistema unificado al que se le impondría una dirección, sino en ‘gobernarlas’”<sup>108</sup>.

Por tanto, si bien podemos afirmar que bajo el reinado ma‘ní “las regiones libanesas se insertan por primera vez bajo la batuta de un solo gobierno local”<sup>109</sup>, no deberíamos buscar en aquel gobierno los fundamentos del Estado moderno basado en una dicotomía teórica entre el “Estado” –representante de la *unidad* de la sociedad– y la “sociedad” –diversa y plural–.

El *pluralismo* no sólo no desaparece con la emergencia de un solo gobierno para todo el territorio, sino que constituye el *fin* de dicho gobierno. Ahora bien, ¿cómo se manifiesta el pluralismo bajo el gobierno ma‘ní? Esta cuestión es particularmente importante, ya que más adelante nos ayudará a abordar la cuestión más general de determinar si el Estado confesional actual se inscribe en una línea de continuidad con el pluralismo que caracteriza el gobierno territorial del Principado.

Primero, hemos visto cómo el sometimiento de todas las regiones libanesas a un solo poder da lugar a la emergencia de un *gobierno del territorio* dentro del Imperio Otomano. Ahora bien, se trata de determinar el alcance de las manifestaciones de aquel poder central sobre las regiones bajo su control.

Si bien el “núcleo duro” del Principado –que aproximadamente coincide con el centro geográfico de la Montaña– está sometido a un control más directo por parte del poder central, las principales manifestaciones de los poderes de *imperium* –“la administración de la justicia, la imposición de tributos y la defensa del territorio y la tutela del orden y de la paz interna”<sup>110</sup>– alcanzan la totalidad de las regiones sometidas a su control. Las relaciones que mantiene el poder central con las distintas feudalidades se expresan principalmente a través de estos poderes, si bien su alcance no siempre será uniforme. Los dirigentes de las grandes familias feudales definirán modalidades distintas para recaudar los impuestos –los señores feudales chiíes se mostrarán más implacables con los campesinos bajo su jurisdicción– pero

108 Ibid., p. 537.

109 Ibid., p. 564.

110 Fioravanti, “Estado y Constitución”, cit., p. 16.

todos los feudos participarán del tributo anual<sup>111</sup>. El llamamiento a las armas movilizará principalmente a las poblaciones drusa y maronita del centro-sur del país, pero la presencia militar del Gran Príncipe se extenderá a todas las regiones bajo su control. Además, el Gran Príncipe será el principal garante del mantenimiento de la paz entre las distintas familias feudales. Si bien el papel de juez supremo del Gran Príncipe se manifestará con fuerza en los feudos drusos y se extenderá considerablemente a los demás feudos, en especial los mixtos, su jurisdicción no será absoluta, ya que el Patriarca maronita también ejercerá de juez supremo de su comunidad, aunque la justicia penal estará concentrada en manos del Gran Príncipe.

En definitiva, y a pesar de hacerlo de manera más o menos consistente, podemos afirmar que el Gran Príncipe ejercía los poderes de *imperium* con referencia al Principado, es decir, en palabras de Fioravanti, “a una realidad que en cierto modo es ahora algo más que un simple conjunto de tierras unidas por carácter feudal”<sup>112</sup>.

Hemos visto también a la asamblea de notables evocar el *interés común* del Principado, en cuya realización empieza a participar, aunque de manera limitada, a través de los tributos y las declaraciones de guerra y de paz, necesarias para la defensa del territorio.

Si embargo, la organización creciente del gobierno del Principado no termina con los poderes jurisdiccionales que continúan ejerciendo, en materia de tributos y militar, las familias feudales, y en lo relativo a la justicia, el clero. Cuando los notables *participan* del gobierno, no renuncian a sus poderes jurisdiccionales. Estos serán precisados y circunscritos, pero de ningún modo eliminados. En consecuencia, el pluralismo se manifiesta primero a través de los diversos poderes jurisdiccionales, y segundo, a través de los diversos vínculos que existen entre el Gran Príncipe y las familias feudales, la Iglesia maronita y su Patriarca, etc.

De manera general, la organización del *gobierno del territorio* se manifiesta a través de un conjunto de reglas que a pesar de ser mayoritariamente consuetudinarias, se apoyan cada vez más en manifestaciones escritas, que expresan garantías, obligaciones, etc., y que en definitiva tienden a determi-

111 Según el relato de Volney, los gastos del Gran Príncipe, así como las previsiones relativas a la subida de los impuestos eran temas de conversación tan corrientes entre los habitantes de la Montaña que incluso los niños participaban en ellos. Su testimonio refuerza la imagen de un poder central visible. Volney, *Voyage en Egypte et en Syrie*, cit., p. 244.

112 Fioravanti, “Estado y Constitución”, cit., p. 14.

nar “los modos de participación [...] en el gobierno del territorio”<sup>113</sup>. Este conjunto de reglas que tiene como finalidad la conservación del equilibrio entre las distintas fuerzas sociales, constituye la *constitución*, llamada *mixta*, del Principado.

### 3. *De la preeminencia feudal a la unificación estatal (1790-1832)*

Tras el fallecimiento a principios del siglo XIX del gobernador otomano ‘Yazzar’<sup>114</sup> Ahmed Pasha, cuya rivalidad con los príncipes libaneses había reducido considerablemente el alcance de los poderes de *imperium* del Gran Príncipe, el Príncipe chehabí, Bashir II, conseguiría neutralizar a sus principales adversarios de entre las familias feudales que habían desafiado su autoridad, y a restablecer el orden en la Montaña. Sin embargo, Bashir II no tardaría en lanzarse en una política hasta entonces inédita, que consistiría en la construcción de un nuevo orden. El papel del Príncipe ya no se limitaría a la conservación del orden dado, que conformaban múltiples redes y del que participaban una multitud de agentes. Más bien, su papel de mediador se sustituiría progresivamente por un papel centralizador que aspiraría, ya no tanto al mantenimiento del equilibrio entre los distintos poderes, sino a la progresiva reducción de la jurisdicción de dichos poderes. Éste nuevo papel se traduciría por una serie de medidas ajenas a la tradición de la constitución mixta. Las más destacadas atañerían a la *multiplicidad de las fuentes de derecho* –limitada en favor de una unidad legislativa impuesta desde el centro–, así como al *poder de nombramiento* –transformado en instrumento para la centralización del poder–.

Para propiciar la unidad legislativa en el país, Bashir II no recurrió a la codificación de las costumbres y de manera más general, del derecho en vigor, sino a la imposición como fuente obligatoria de la *shari‘a* –fuente otomana por excelencia– que tradicionalmente había sido descartada en la Montaña en favor de las costumbres locales de las distintas comunidades.

A principios del siglo, el Príncipe decretó la implementación de la ley islámica en todo el territorio bajo su control y para todas las comunidades

113 Ibid., p. 14.

114 Ahmed Pasha pasó a la historia como *al-Yazzar* o el carnicero, por el trato implacable que tuvo con sus rivales políticos.



[religiosas] sometidas a su jurisdicción<sup>115</sup>. La medida, que no contaba con antecedentes históricos, provocó fuertes reacciones entre los libaneses. En la Montaña, la decisión de imponer la aplicación de la *shari'a* sólo se obedeció a medias: mientras una parte de los jueces maronitas se resignó a aplicarla, otra parte trató de interpretar sus disposiciones en conformidad con los intereses de los procesados<sup>116</sup>. Sin embargo, en determinados casos, las diferencias o contradicciones entre el derecho maronita y las leyes islámicas eran tan profundas que era imposible llegar a un compromiso que aparentara respetar la *shari'a* a la vez que buscar la satisfacción de los intereses de los procesados. Expondremos a continuación un ejemplo que ayuda a retratar las consecuencias prácticas que tendría la decisión del Príncipe con claridad<sup>117</sup>. Una de las mayores contradicciones se daría entre una antigua costumbre maronita –cuya vigencia el Patriarca maronita Yusif Hubaish más adelante vendría a confirmar en respuesta a una *fatwa* o consulta que se le haría– y las reglas de sucesión según la ley islámica suní. Según la costumbre en cuestión, las hijas sólo heredaban de sus padres por defecto, es decir, cuando no tenían hermanos varones. Dicha costumbre se había mantenido a pesar de la existencia de opiniones contrarias contenidas en los viejos escritos jurídicos que servían de referencia para los maronitas –el *Coutumier* o Consuetudinario, el Libro de la Dirección, el Libro de la Ley o el Nomocanón de Ibn al-‘Asal– y que les otorgaban lo concedido por el Corán, es decir, la mitad de lo que heredaban los varones. El Compendio de Derecho, que había tratado de remediar la situación, estipulaba que la hija casada podía heredar de su padre bajo la condición de devolverle lo que había recibido en concepto de dote. Si la dote superaba la cantidad que iba a heredar, no tenía que devolver nada, si era menor, heredaba la diferencia. A pesar de la solución que vino a articular el Compendio, la costumbre antigua se había mantenido en la Montaña.

Ahora bien, cuando el Príncipe decretó la aplicación de la *shari'a*, muchas jóvenes maronitas que estaban casadas empezaron a reclamar lo que, en

115 Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 482.

116 *Ibíd.*, p. 483.

117 El ejemplo ha sido recogido por Touma. *Ibíd.*, pp. 484-485. Ha sido asimismo retomado por Mallat, quien ha querido resaltar la influencia mutua entre la tradición islámica y el derecho consuetudinario de las Iglesias de Oriente con el fin de demostrar la existencia de una tradición jurídica propia de Oriente Medio. Su análisis es interesante en tanto ayuda a corregir la tendencia ‘universalizante’ del sistema de los *millet* en favor de la contigüidad entre comunidades religiosas en el ámbito local. Véase C. Mallat, *Introduction to Middle Eastern Law*, New York: Oxford University Press, 2009, pp. 22-32.

virtud de la misma, constituía su parte de la herencia paterna, lo cual daría lugar a numerosos conflictos entre hermanos. A estas reclamaciones se contrapondría la mayoría del prelado quien, convencido de la procedencia divina de la costumbre, se enfrentaría a auténticas crisis de conciencia a la hora de descartar su aplicación<sup>118</sup>. Con el fin de hacer frente a la crisis, Yusif Tiyan, Patriarca maronita desde 1796, se dirigiría al máximo pontífice por escrito en 1803, para consultarle sobre la legalidad de juzgar a los católicos (maronitas) según las leyes islámicas<sup>119</sup>. La respuesta de la Santa Sede fue la siguiente: los hijos de la Iglesia, por su condición de súbditos y para asegurar la igualdad entre todos los sujetos de un mismo Estado, tienen que respetar la legislación en vigor en sus respectivos países, para todo lo que no sea contrario a las buenas costumbres y la fe religiosa<sup>120</sup>.

Más allá de la respuesta del Vaticano, lo que nos interesa es el hecho que el máximo representante de la comunidad maronita hubiera estimado oportuno, e incluso necesario, recurrir al Vaticano para que se evaluara la legalidad de la medida. ¿Por qué se dirige a Roma en vez de dirigirse a Constantinopla? Roma siempre había considerado al Patriarca como el principal enlace entre la Iglesia católica y la Iglesia maronita, y había exigido su sumisión como señal de la sumisión de toda su Iglesia. El Concilio de Monte Líbano de 1736 había traducido aquella exigencia en reglas escritas: sus disposiciones recordaban al Patriarca su obligación de sumisión al Papa y de conmemoración de su nombre en los oficios, y le prohibían emprender cualquier cosa importante sin su consentimiento<sup>121</sup>. Ahora bien, la imposición de la *shari'a* había producido tanta conmoción entre los maronitas –tanto clericales como laicos– que la decisión que tomara el Patriarca al respecto era indudablemente trascendente. De ahí que el Patriarca se dirigiera a la Santa Sede para consultarle sobre la cuestión. Cuando Roma se negó a declarar ilegal la decisión del Príncipe libanés, el Patriarca maronita presentó su dimisión ante el Vaticano, expresando su “impotencia de ofrecerle a su comunidad todo el bien al que tenía derecho a esperar por parte de su Patriarca”<sup>122</sup>.

La relevancia de estos hechos se debe a que ayudan a *relativizar* la

118 Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 483.

119 Ibid., p. 482.

120 Ibid., pp. 482-483.

121 G. Kadige, *La situation originaire du Patriarche dans l'Eglise maronite et sa modification par le concile du Mont Liban (727-1736)*, Lyon: Mémoire d'Histoire du Droit, 1963, p. 84.

122 Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 483.

medida del Príncipe. En efecto, la consulta del Patriarca y la respuesta que recibe de Roma, así como la reacción posterior del primero, manifiestan concepciones distintas de la relación que les une: mientras que el Patriarca maronita consideraba al Papa su superior en lo mundano y lo religioso, este último no se pronunció en contra de la decisión del Príncipe, pues habría estimado que su relación jerárquica con el Patriarca se limitaba a los asuntos meramente religiosos. En lo demás, el Papa reconocía la *supremacía* del “Estado” y, en consecuencia, del Príncipe. En cuanto a la reacción del Patriarca, ésta demuestra que la concepción que tenía del ordenamiento jurídico que presidía era de una jerarquía que descendía directamente de Roma. Por tanto, e incluso cuando Roma apeló a la condición de “sujetos de un mismo Estado” de los maronitas, el Patriarca prefirió presentar su dimisión antes que acatar la nueva legislación que consideraba una intromisión inaceptable en los asuntos de la comunidad, cuyo interés debería asegurar *él*.

Sin embargo, el Príncipe, bajo la presión maronita, terminó autorizando la aplicación de las costumbres que estuvieran abiertamente en contradicción con las disposiciones de la *shari‘a*. Pero al no descartar al mismo tiempo la aplicación de la ley islámica, la confusión generada por su acatamiento desigual en la Montaña siguió. En definitiva, el gran apego de la comunidad maronita a sus costumbres permitiría que éstas sobrevivieran a la imposición de la *shari‘a*, a pesar de la voluntad primaria del Príncipe. La respuesta del Príncipe ante la reacción que tuvo la comunidad maronita demuestra que en realidad *él también* velaba por los intereses de los sujetos maronitas, si bien su obligación también se extendía a las demás comunidades.

Entonces, se trataría de determinar la medida en que el pluralismo característico del Principado entendido como Estado jurisdiccional se vio afectado por la imposición de la ley islámica por parte de Bashir II. A este efecto, las implicaciones para la forma del Estado deberían buscarse en la determinación del *significado* que adquiriría la *normación* con la nueva medida.

Según Fioravanti, el Estado jurisdiccional se caracteriza, en sentido negativo, por la ausencia del principio-guía de la soberanía: “*por la falta de síntesis, de pretensión de exclusividad, de unidad de la obligación política y del mismo derecho*”<sup>123</sup>. En la medida en que el Estado empieza a considerarse el “portador de un derecho expresión del principio de soberanía”<sup>124</sup>, capaz de abrogar los derechos particulares, se transforma en un Estado absoluto. El

123 Fioravanti, “Estado y constitución”, cit., pp. 19-20.

124 *Ibíd.*, p. 20.

elemento jurídico es, pues, decisivo para determinar si estamos o no ante una “nueva y auténtica forma de Estado”<sup>125</sup> que genera la ruptura con la anterior.

Ahora bien, ¿qué ocurrió cuando el Príncipe supremo impuso la *shari’a* a los distintos ordenamientos extendidos por el territorio libanés? Tal y como constata Aouad, previamente a su imposición, la *shari’a* ya estaba muy extendida entre las comunidades musulmanas y drusa<sup>126</sup>. A pesar de que no se puede afirmar que por ello constituía el derecho común –en primer lugar, porque numéricamente, estas comunidades no eran mayoritarias; en segundo lugar, porque a pesar de adherir a las formas dictadas por la *shari’a*, la comunidad drusa disponía de un derecho propio que encubría de formalidades islámicas<sup>127</sup>– sí se puede decir al menos que *coincidía* con buena parte de los derechos existentes.

Difícilmente pues, se puede alegar que la normación del Príncipe expresaba un derecho de “calidad”<sup>128</sup> distinta de la de los derechos existentes. Por otro lado, el argumento que da Aouad, según el cual la *shari’a* era entonces considerada como “el derecho perfecto y la razón escrita”<sup>129</sup> no debería interpretarse como la *razón* que subyace bajo la normación del Príncipe, sino como un mero comentario sobre las ideas que por entonces se sostenían en los círculos oficiales del Imperio Otomano.

Además, la imposición de la *shari’a* no fue acompañada de una orden de abrogación de toda fuente de derecho que contuviera disposiciones distintas o contrarias a la *shari’a*. El derecho del Príncipe pues, no pretendía contener en sí lo que Fioravanti llama una “fuerza especial y suplementaria”<sup>130</sup>. ¿Cuál era entonces el significado de la normación que expresaba la medida del Príncipe?

Examinemos las referencias que hacen mención de la medida. Según Khazen, el Príncipe había decretado que las sentencias de los jueces deberían ser conformes a las prescripciones de la *shari’a*, a condición de respetar las *costumbres locales que eran contrarias a dichas prescripciones*<sup>131</sup>. Esta misma cita, retomada por Aouad, se convierte en la siguiente afirmación: “[...]”

125 Ibid.

126 Aouad, *Le Droit privé des maronites*, cit., p. 59.

127 Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 473.

128 Fioravanti, “Estado y constitución”, cit., p. 21.

129 Aouad, *Le Droit privé des maronites*, cit., p. 59.

130 Fioravanti, “Estado y Constitución”, cit., p. 21.

131 P. El-Khazen, *Perpétuelle indépendance législative et judiciaire du Liban depuis la conquête ottomane en 1516*, Le Caire: [s.n.], 1910, p. 5.

a condición de respetar las costumbres locales en uso en las comunidades drusa y maronita”<sup>132</sup>. Touma –el que más datos aporta sobre el tema– empieza diciendo que el Príncipe había impuesto la *shari’a sobre todo el territorio y para todas las comunidades que le estaban sometidas*<sup>133</sup>. Después añade que, tras la reacción de los maronitas, quienes expresaron su oposición ante el Príncipe, éste aceptó que mantuvieran sus viejas costumbres. Por lo cual, concluye, reinó la confusión, pues el Príncipe *al autorizar el uso de la costumbre, no había prohibido paralelamente la aplicación de la shari’a*<sup>134</sup>.

¿Qué conclusiones podemos sacar de estas distintas referencias? Primero, respecto a la *intención* del Príncipe: mientras que Khazen y Aouad presentan la medida en un solo enunciado, dando a entender que el respeto, es decir, el mantenimiento de las costumbres locales, había sido ordenado por el Príncipe *a priori*, el relato de Touma revela que la intención primaria del Príncipe había sido la de sustituir las distintas costumbres por la *shari’a*, y que sólo *a posteriori*, bajo la petición del clero y señores maronitas, asintió a que toda costumbre –*in casu* estaba en cuestión la costumbre maronita que prohibía que las mujeres heredaran– que fuera contraria a la *shari’a* se mantuviera. El valor de esta última fuente es mayor a la hora de determinar el significado de la normación en cuestión. En efecto, podemos concluir con base en la información que aporta, que la intención del Príncipe era la homogeneización del derecho a través de la imposición de una norma común, que abrogara *de facto* las normas particulares en vigencia, mayoritariamente de naturaleza consuetudinaria.

Sin embargo, nuestro análisis no se puede detener aquí, puesto que a pesar de su intención primaria de corte aparentemente absolutista, el Príncipe, ante la oposición maronita, acabó modificando el alcance de su derecho. Su derecho pues, no poseía esa fuerza especial para sustituir a otros derechos. En otros términos, todavía no estamos ante la presencia de un derecho soberano. En el mejor de los casos, el Príncipe “racionaliza la pluralidad, aumenta el peso del derecho común, pero no abroga en nombre de una calidad superior su derecho”<sup>135</sup>. No se puede afirmar pues, que el alcance de la medida fue tal que acabó transformando la forma del Estado. Es más, su posterior modificación demuestra la vigencia del Estado jurisdiccional, lo cual, sin embargo,

132 Aouad, *Le Droit privé des maronites*, cit., p. 60.

133 Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 482.

134 *Ibíd.*, p. 485.

135 Fioravanti, “Estado y Constitución”, cit., p. 21.

no significa que las reglas de la constitución mixta se habían respetado. En efecto, al imponer la aplicación de la *shari'a* en todo el territorio y para todas las comunidades, Bashir II claramente vulneró la tradición de la constitución mixta. Sin embargo, la medida no era tan absolutista como lo ha querido demostrar parte de los historiadores del derecho, en especial los maronitas.

En la medida en que constituía un intento por parte del poder de *dar* el derecho, cuando éste, bajo la constitución mixta, “estaba, preexistía respecto al poder, era plenamente autosuficiente respecto a la esfera política, que no tenía ningún título para manipularlo pero que estaba llamada a garantizarlo”<sup>136</sup>, la decisión trasgredía dicha constitución. Así vendría a expresarlo el documento con el que se dirigieron los maronitas de Kisirwan al Príncipe, y que firmó su Patriarca, en el que pedían que “se respetara la vieja tradición que había *reconocido* oficialmente el Príncipe Yusif”<sup>137</sup>. No sólo exigían que se mantuviera intacta su costumbre, sino que además, al aludir a la garantía formal que les había acordado el Príncipe Yusif, le recordaban al Príncipe su obligación de respetar su derecho. Exigían, en suma, el *respeto* y la *garantía* de su *autonomía jurídica*. Petición a la que Bashir II respondió de la siguiente manera: “De acuerdo. Puesto que es su voluntad y el testimonio de sus jefes espirituales”<sup>138</sup>. Dicha reacción demuestra que a pesar de su voluntad de ordenar desde el centro, Bashir II estaba lejos de acabar con el Estado jurisdiccional, a cuyas reglas acabó sometiéndose, a pesar de su intención de unificar el derecho. A través de la respuesta que dio, Bashir II renunciaba a su voluntad de administrar desde el centro –aunque sólo lo hacía parcialmente, puesto que no llegó a abrogar la *shari'a*, sino que acabó sumándola en tanto fuente que expresaba su derecho, a los derechos preexistentes a su voluntad–.

No obstante, la decisión del Príncipe de volver a la constitución mixta quizá no fue completamente voluntaria; más bien, los precedentes de la petición de Kisirwan habían demostrado la *incapacidad intrínseca del poder* de disponer de ella. En efecto, en 1814, es decir, dos años antes de la presentación de la petición de Kisirwan, dos grandes familias feudales maronitas ya habían decidido que no aplicarían la medida, y habían recibido el respaldo tanto de la familia que les era superior, como del Patriarca maronita que emitió una *fatwa* en la que reconocía la validez de la costumbre en la que se

136 L. Mannori y B. Sordi, “Justicia y Administración”, en M. Fioravanti (ed.), *El Estado moderno en Europa. Instituciones y derecho*, Madrid: Trotta, 2004, pp. 69-70.

137 Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 484.

138 *Ibíd.*

apoyaban los señores feudales<sup>139</sup>. Por tanto, queda demostrado que el poder de normación del Príncipe seguía siendo significativamente limitado frente a la fuerza primaria de la costumbre.

Un último factor que refuerza nuestras conclusiones respecto a los límites de la capacidad normativa del Príncipe resulta del carácter no sólo consuetudinario, sino sobre todo *esotérico*, del derecho druso.

Por un lado, la religión drusa no era vista con buenos ojos por las autoridades otomanas suníes, quienes la tachaban de cismática. Por otro lado, al formar parte del orden jurídico del Príncipe, el magistrado supremo druso no disponía de tan libre jurisdicción como la de su homólogo maronita. En consecuencia, el derecho druso había sufrido en su *particularismo*, ya que bajo la presión otomana, la comunidad lo había envuelto de formalidades propiamente islámicas e inspiradas en la *shari'a*, y el poder judicial de su máxima autoridad jurídica dependía en última instancia de la investidura oficial otomana –formalidad a la que el Patriarca maronita no estaba sometido–. Todo aquello había llevado a la comunidad drusa a no descartar abiertamente la *shari'a* como fuente de derecho, contrariamente a los maronitas.

Y sin embargo, el derecho de mayor relevancia para la comunidad drusa se ejercía “en la intimidad de la sociedad”<sup>140</sup>, y su carácter esotérico lo sustraía del alcance de la jurisdicción del Príncipe, pudiendo lo que podía la costumbre o más. Frente a esta segunda jurisdicción, el poder normativo del Príncipe carecía de relevancia alguna.

Son muchos los historiadores que hacen mención de la medida y de la reacción que provocó en la comunidad maronita, pero ninguno se ha fijado en la reacción drusa. Quizá ésta sea más difícilmente recuperable por la falta de documentos que la sustenten –en el caso maronita tanto la correspondencia mantenida entre el Patriarca y la Santa Sede como la petición presentada por los señores maronitas al Príncipe atestiguan el rechazo que produjo la medida en los rangos de la comunidad–. Quizá la circunstancia que propició la enérgica oposición de los señores maronitas –oposición frontal entre la ley islámica y una de sus costumbres– no se haya dado en el caso druso. Quizá la *shari'a*, por las razones que hemos expuesto arriba, no extranjerizaba (es decir, no introducía costumbres extranjeras) el derecho druso en la misma medida que extranjerizaba el derecho maronita. Aun así, no llegaremos a afir-

139 Primero se pusieron de acuerdo los Dahdah, y después los Jazin. Tanto el *sheij* Bashir Yumblat como el Patriarca Yusif Hubaish les dieron la razón. *Ibíd.*

140 *Ibíd.*, p. 475.



mar –como lo hace Aouad– que cuando el Príncipe autorizó la costumbre maronita, que por su clara contradicción con la *shari'a* había dado lugar a una situación controvertida, autorizó *todas* aquellas “costumbres locales en uso en las comunidades maronita y drusa”<sup>141</sup> que fueran en contra de la *shari'a*.

Probablemente, el hecho de que no se produjera ningún enfrentamiento importante entre el Príncipe y la comunidad drusa –hecho que la ausencia de referencias al respecto nos lleva a deducir– se haya debido más al secretismo histórico gracias al cual los drusos habían protegido su particularismo jurídico que a la permisividad del Príncipe. En definitiva, los particularismos jurídicos sobrevivirían a la adopción oficial de la *shari'a* como única fuente de derecho, resaltando con ello los límites de la normación del Príncipe.

En resumen, los acontecimientos que sucedieron a la imposición de la *shari'a* en el Principado demuestran: en primer lugar, la limitación del poder normativo del Príncipe frente a la costumbre: a pesar de su imposición por el Príncipe, los poderes eclesiásticos y laicos descartan la *shari'a* a favor de la costumbre local; en segundo lugar, la preponderancia de la función de garantía del orden dado sobre la voluntad de ordenación: a pesar de haber manifestado su voluntad de unificar las fuentes del derecho, el Príncipe cede ante la oposición maronita, garantizando el respeto de sus costumbres.

Sin embargo, la decisión del Príncipe chehabí de imponer la *shari'a* no fue la única medida que tomaron los chehabíes en contra de la constitución mixta, lo cual invita a analizarla dentro del marco más general de su política centralizadora y los cambios que supuso en relación con una *nueva organización del Estado*. Antes de adentrarnos en el análisis de aquella nueva organización estatal, llevaremos a cabo un examen de otra medida destacada que caracterizó al reinado chehabí y contribuyó a la transformación de los contornos de la constitución mixta del Principado.

En 1780, bajo el reino del príncipe Yusif Chehab, el obispo griego-católico Germanos Adam fue nombrado como magistrado para todos los cristianos<sup>142</sup>. Además, el Obispo fue autorizado a cobrar una tasa por cada caso examinado<sup>143</sup>. A pesar de que la decisión ha sido repetidamente mencionada

141 Aouad, *Le Droit privé des maronites*, cit., p. 60.

142 Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 490.; M. Chebli, “at-Tasri' wa-l-qada' fi 'ahd al-'umara'” (La legislación y la jurisdicción en los tiempos de los príncipes), *al-Machriq*, (febrero de 1933), p. 338; Khoury, “al-Qada' fi Lubnan” (La justicia en Líbano), cit., p. 86; Aouad, *Le Droit privé des maronites*, cit., p. 67. Es de notar que El-Khazen no hace ninguna mención del tema.

143 Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 490.



por los historiadores, sólo Aouad ofrece una explicación en cuanto a su motivo. Según este historiador, la falta de unidad de la jurisdicción [maronita] llevaba a la incertidumbre y al desorden en [el funcionamiento de] la justicia<sup>144</sup>.

Esta falta de unidad se debía a que los jueces maronitas, que tradicionalmente habían sido nombrados por el Patriarca de entre el clero, no tenían una competencia territorialmente definida, sino que juzgaban a todo maronita que les pidiera justicia<sup>145</sup>. No era raro que una de las partes, tras haber aceptado la jurisdicción de un juez, lo terminara revocando por no haber quedado satisfecha con el resultado. Entonces, nombraba a otro, y eso en ocasiones daba lugar a sentencias contrarias.

En 1744, el Patriarca limitó la competencia de los obispos-jueces a sus respectivas diócesis, y en el Sínodo de 1756, se le prescribió que nombrara a un solo juez para todos los pleitos civiles<sup>146</sup>. Sin embargo, los obispos seguirían juzgando a los que acudían a ellos.

Según Aouad, esta es la razón que llevó al Príncipe a nombrar al obispo griego-católico como único juez para todos los cristianos<sup>147</sup>. Pero pese a sus fines prácticos, el nombramiento constituía una violación del derecho histórico de las comunidades cristianas, y en especial la maronita, de elegir a sus propios jefes espirituales.

El obispo permaneció cinco años en el puesto, hasta 1785, y parece ser que no respetó las costumbres maronitas<sup>148</sup>. Además, al autorizarle el cobro de una tasa, el Príncipe había ignorado la costumbre maronita de la justicia gratuita. En suma, su ejercicio como magistrado único a la cabeza de los maronitas desagradó a los justiciables, quienes permanecían fuertemente apegados a sus costumbres.

Tradicionalmente, el Patriarca maronita nombraba a los jueces civiles entre sus subordinados jerárquicos. Los nombramientos realizados por el Patriarca habían contado siempre con el respaldo de las autoridades laicas, quienes asistían al Patriarca en la ejecución de las sentencias<sup>149</sup>.

A pesar de que los príncipes, y en particular los chehabíes, se reservaban el derecho exclusivo de juzgar los crímenes de mayor gravedad, hay

144 Aouad, *Le Droit privé des maronites*, cit., p. 66.

145 Ibid.

146 Ibid.

147 Ibid., p. 67.

148 Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 490.

149 Ibid.; Khoury, "al-Qada' fi Lubnan" (La justicia en Líbano), cit., p. 89.

que recordar que todo lo demás era de la competencia de las jurisdicciones particulares: los asuntos más *cotidianos*, es decir, los asuntos comerciales, civiles, y por supuesto religiosos, permanecían fuera del alcance del Príncipe, quien se limitaba a garantizar la ejecución de las sentencias judiciales, que no poseían en sí la fuerza ejecutoria.

Hasta mediados del siglo XVIII, el Patriarca maronita había ejercido de juez supremo de su comunidad, nombrando libre y aleatoriamente a los obispos-jueces: libremente, porque hasta el Concilio de Monte Líbano de 1736, la previa consulta del Sínodo de obispos y su consentimiento no poseían un carácter obligatorio<sup>150</sup>; aleatoriamente, porque el nombramiento no garantizaba la diócesis, puesto que ésta se reducía o ampliaba territorialmente en función de la relación que tenía el Patriarca con el obispo nombrado<sup>151</sup>. Esta situación lleva a Touma a afirmar que entre el Patriarca y el pueblo no existían intermediarios<sup>152</sup>. Y esta situación es la que estaba empezando a cambiar, aunque lentamente, cuando se le apartó al Patriarca de su función histórica.

En realidad, la negación del poder judicial del Patriarca por parte del Príncipe se produjo en un momento en el que la Iglesia maronita había iniciado un proceso de profunda reorganización interna. Las reformas de mayor relevancia para nuestro análisis se refieren a las fuentes del derecho maronita; la ordenación del cuerpo eclesiástico en una jerarquía funcional; la consulta obligatoria del sínodo de obispos para los nombramientos que realizaba el Patriarca.

En 1744, el Patriarca Aouad emitió una declaración en la que vino a anunciar la unificación de la legislación maronita a través de la adopción del Compendio de Derecho de Carali como única fuente de derecho<sup>153</sup>. Su decisión se debía tanto a la calidad del Compendio, como al estado del derecho maronita, que se hallaba “disperso en manuscritos casi inaccesibles, y costumbres inciertas”<sup>154</sup>. Asimismo, vino a anunciar que todo obispo sería juez de pleno derecho en su diócesis<sup>155</sup>. Esta última decisión produciría el cambio previsto en el Concilio de 1736 respecto a la función de los obispos-jueces:

150 Kadige, *La situation originare du Patriarche*, cit., p. 62.

151 *Ibíd.*, p. 68.

152 Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 494.

153 “Declaración del 19 de julio de 1744, adoptada por el Patriarca Sim'an Aouad y todos los arzobispos de la nación maronita”, publicada en la *Gazette des Tribunaux Libano-Syriens*, 1929, p. 36, y reproducida por Aouad, *Le droit privé des maronites*, cit., p. 309.

154 *Ibíd.*, p. 54.

155 *Ibíd.*

de meros delegados del Patriarca –a veces nombrados *ad hoc*– pasaban a ser competentes de plena jurisdicción en las diócesis que les eran asignadas. Finalmente, la exigencia del consentimiento de los obispos que resultaba de la obligatoriedad de la consulta que les tenía que hacer el Patriarca<sup>156</sup>, pondría límites legales a la influencia de las grandes familias feudales quienes, históricamente, habían participado activamente de los nombramientos. En efecto, anteriormente al Concilio de Monte Líbano, las familias notables habían ejercido fuertes presiones sobre el Patriarca con la intención de ver nombrado a su candidato<sup>157</sup>. El Concilio, que retomaba la vieja costumbre, les fijó límites: sus prerrogativas históricas sólo les permitirían expresar un simple deseo, sin valor jurídico ni fuerza obligatoria<sup>158</sup>.

La relevancia de estas reformas para nuestro análisis se debe a su naturaleza jurídica. Por tanto, habrá que analizar las implicaciones que tuvieron respecto a: la relación del ordenamiento jurídico maronita con el ordenamiento jurídico del Príncipe; y la relación de la Iglesia con las familias feudales maronitas.

Existe un cierto paralelismo entre la adopción por parte de la Iglesia maronita del Compendio de Carali como única fuente de derecho aplicable a la comunidad maronita, y la adopción por Bashir II de la *shari'a* como única fuente de derecho aplicable a todas las comunidades que se hallaban en el territorio situado bajo su control. En ambos casos, la intención era uniformar un derecho disperso. Sin embargo, mientras la reforma eclesiástica alcanzaba la totalidad de la vida jurídica de la comunidad maronita –en sus manifestaciones religiosas y civiles– la medida del Príncipe sólo pretendía la unificación del derecho civil, entendido *lato sensu*. La globalidad del derecho contenido en el Compendio nos permite concebir el ordenamiento jurídico maronita como un ordenamiento totalmente independiente del ordenamiento del Príncipe, que difícilmente alcanza la comunidad maronita.

Por otro lado, la influencia jurisdiccional de los obispos-jueces da lugar a una estructura jerárquica encabezada por el Patriarca, y sobre la que el Príncipe no tiene ninguna autoridad, lo cual nos lleva al tercer punto: la disminución de la influencia de las familias feudales maronitas en los nombramientos: tradicionalmente, las familias más importantes participaban en la elección, e

156 Kadige, *La situation originaire du Patriarche*, cit., p. 62.

157 A título de ejemplo, los Jazin consideraban que tenían el derecho de contar siempre con un obispo que fuera miembro de su familia. *Ibíd.*, p. 65.

158 *Ibíd.*

incluso proponían como candidatos a miembros suyos. Hasta entonces, dichas familias contribuían a la justicia maronita de forma directa. La confianza que tenían los maronitas en su Iglesia se extendía a los señores feudales. Según un testigo de la época, un maronita, cuando no quería recurrir ante el Príncipe contra el *sheij* al que acusaba, recurría ante su obispo, y “el respeto que se tenía al prelado hacía que sus decisiones fueran siempre aceptadas”<sup>159</sup>.

Sin embargo, con la reforma eclesiástica, las propuestas de las familias feudales ya no eran vinculantes para su Patriarca. En consecuencia, no es de sorprender que, ya en 1747, es decir, antes de que los príncipes chehabíes se hicieran con el poder de nombramiento de los jueces civiles, dos familias feudales maronitas importantes hubieran conseguido que el Patriarca les permitiera nombrar ellos mismos a sus jueces, *inter pares*<sup>160</sup>. A pesar de que aquello no excluyó su recurso a los jueces eclesiásticos, su petición podría interpretarse como la búsqueda de una garantía de su posición social respecto de la Iglesia, y de los campesinos. Lo cual a su vez deja entrever la complejidad de la escena político-jurídica de la Montaña, donde las comunidades religiosas eran protagonistas principales, pero no exclusivas. Las familias feudales tenían intereses propios, que no compartían con los campesinos, pese a la identidad comunitaria, y que por tanto, la Iglesia no podía contener. Pese entonces a las inclinaciones universalistas de la Iglesia, ésta tampoco estaba en condiciones de contener la integridad del derecho de su comunidad.

Paralelamente a la reorganización interna de la Iglesia maronita, la dinastía de los Chehab había conseguido asentar su jurisdicción en los territorios del centro-sur que tradicionalmente habían estado bajo el gobierno de los señores feudales drusos. El desplazamiento de miles de maronitas hacia estos territorios a principios del siglo XVIII trajo consigo un *desdoblamiento del poder judicial*, que los príncipes y señores feudales debían compartir, cada vez más incómodamente, con el Patriarca<sup>161</sup>.

A finales del siglo XVIII, la incomodidad de los príncipes se manifestó en el sentido de una restricción del poder judicial del Patriarca: se atribuyeron el derecho de nombrar ellos mismos a los jueces civiles, aunque seguirían haciéndolo entre el clero.

159 Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 487.

160 Ibíd., p. 495.

161 Touma habla de “dualidad del poder judicial”, pero nosotros preferimos la expresión “desdoblamiento”, donde la separación no excluye una relación de jerarquía formal. Ibíd.

Cuando los Chehab retomaron el control del territorio del norte donde se hallaba concentrada la comunidad maronita, su política en un primer período había consistido en el *refuerzo de los poderes jurisdiccionales del clero*<sup>162</sup>. Dichos poderes, como hemos visto, alcanzaban la casi totalidad de la vida jurídica maronita cotidiana. Sin embargo, a medida que la comunidad maronita se fue extendiendo hacia el sur, la jurisdicción del Patriarca empezaría a competir de manera cada vez más directa con la jurisdicción del Príncipe.

Este cambio demográfico condicionará el segundo período de la política de los Chehab, quienes apartarán al Patriarca en un *intento de unificación del poder judicial*, a través de la concentración del poder de nombramiento de los jueces en sus manos. Tradicionalmente, y en especial bajo la dinastía de los Ma'n, el Patriarca había conservado su poder de nombramiento de los jueces civiles, quienes sin embargo, tenían que recibir la investidura oficial del Príncipe. El compromiso al que habían llegado Príncipe y Patriarca producía un desdoblamiento del poder judicial, que sin embargo, no resultaba en una dualidad clara. Según Aouad, “los dos órdenes se penetraban y se ayudaban entre ellos”<sup>163</sup>.

Con el nombramiento del obispo griego-católico a finales de siglo a la cabeza de todas las comunidades cristianas, los príncipes no sólo se apropiaron del poder de nombramiento tradicionalmente perteneciente al Patriarca, sino que se apropiaron de la *integridad de su poder judicial*, negándole al jefe supremo de la comunidad maronita toda supremacía respecto al ordenamiento jurídico que anteriormente había presidido.

Según Touma, la medida venía a expresar un intento por parte de los príncipes chehabíes “de absorber a partir de esa fecha los particularismos jurídicos de las distintas comunidades en un sistema administrativo bajo su control absoluto”<sup>164</sup>. Pues bien, a pesar de que el acaparamiento del poder de nombramiento por parte de los príncipes reflejaba una voluntad clara de *ordenación*, la inclusión del clero en el “nuevo orden” permite matizar las afirmaciones de Touma respecto a los particularismos jurídicos, al menos el particularismo jurídico de la comunidad maronita: destaca más la voluntad de *contención del pluralismo jurídico* que la de su absorción. Como afirma Khoury, el nombramiento respondía a una voluntad por parte de los prínci-

162 Ibid., p. 490.

163 Aouad, *Le droit privé des maronites*, cit., p. 41.

164 Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 491.

pes de “excluír a los patriarcas del poder judicial y nombrar ellos mismos a los magistrados, escogiéndoles o no entre el clero”<sup>165</sup>. Y efectivamente, el magistrado supremo fue escogido entre el clero. Es decir, la medida no tenía como objetivo extraer la justicia de las manos del clero –cuya influencia, por cierto, aumentaría considerablemente durante el reino de los chehabíes– sino *incorporarla al aparato del Estado*.

¿De qué manera se llevó a cabo la incorporación? Anteriormente a la decisión del Príncipe, el Patriarca maronita, reconocido como magistrado supremo de su comunidad, nombraba él mismo a los demás jueces, es decir, éstos en última instancia dependían de él. Con la exclusión del Patriarca del orden judicial, el cuerpo de los jueces pasó a depender del Príncipe, y eso a pesar de tener a la cabeza un eclesiástico. De este modo, dicho eclesiástico, al ser nombrado directamente por el Príncipe, también pasaba a depender de él.

Ahora bien, el obispo griego-católico que nombró el Príncipe ejerció de magistrado supremo entre 1780 y 1785. La autorización que tenía de cobrar una tasa por cada caso examinado contrarió a los maronitas que estaban acostumbrados a una justicia gratuita. Además, parece que al juzgar, no solía tener en cuenta las costumbres maronitas.

Sin embargo, tras cinco años, los príncipes sustituyeron al obispo griego-católico por curas maronitas. Y en 1791, dieron otro giro a su política y designaron al Patriarca maronita como magistrado supremo de su comunidad, y le otorgaron la facultad de nombrar él mismo a sus sustitutos<sup>166</sup>. Al restaurar al Patriarca maronita en su puesto de magistrado supremo, los príncipes también retiraron a los jueces la autorización de disponer de un ingreso<sup>167</sup>, y permitieron con ello que se volviera a aplicar la costumbre maronita de la justicia gratuita.

Así, tras haber sido temporalmente interrumpido en sus funciones, el Patriarca maronita Yusif Tiyan volvería a ocupar el puesto de magistrado supremo de su comunidad, y a disponer de un poder de nombramiento propio. No obstante su restitución al puesto, su posición en la compleja estructura político-jurídica del Principado había cambiado sustancialmente: por primera vez, el puesto de juez supremo de su comunidad *se le encargaba oficialmente*, cuando tradicionalmente, había sido *reconocido* como titular de dicho puesto por ocupar la posición que ocupaba en tanto jefe de la jerarquía espi-

165 Khoury, “al-Qada’ fi Lubnan” (La justicia en Líbano), cit., p. 86.

166 Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 495.

167 Chebli, “at-Tasri’ wa-l-qada” (La legislación y la jurisdicción), cit., p. 339.

ritual de los maronitas. Este derecho de ejercer de magistrado supremo de la comunidad que dirigía le había sido reiteradamente reconocido, incluso por los chehabíes, y en 1766, por el mismo Yusif Chehab, así como por los que le sucedieron<sup>168</sup>. Por lo tanto, al aceptar su nombramiento como juez supremo tras la destitución del obispo griego-católico, el Patriarca había reconocido, y aceptado, la *supremacía* del orden jurídico del Príncipe. En definitiva, había pasado a formar parte de la *administración* del Príncipe.

Para concluir, conviene precisar que a pesar de la restitución del Patriarca maronita en el puesto de juez supremo de su comunidad, los príncipes chehabíes no respetarían su poder de nombramiento de los jueces civiles de forma constante. En reiteradas ocasiones, éstos realizarían sus nombramientos sin consulta previa del Patriarca<sup>169</sup>.

La otra comunidad afectada por la tendencia de los chehabíes de sobrepasar su poder de nombramiento fue la comunidad drusa. En efecto, así como el Príncipe Yusif había nombrado a un obispo griego-católico para que ejerciera como magistrado supremo para todos los cristianos –incluida la comunidad maronita– en violación del derecho histórico de las comunidades cristianas de elegir a sus propios jefes, al nombrar a un jurista suní a la cabeza de la magistratura drusa, vendría asimismo a vulnerar el derecho histórico de la comunidad drusa de disponer de un magistrado supremo druso. Aun así, las consecuencias que tendría esta segunda medida sobre el ordenamiento jurídico druso serían de orden diferente.

Históricamente, la comunidad drusa había dispuesto de un magistrado supremo, cuya función, convertida en hereditaria, se ejercía por una familia feudal drusa de rango principesco<sup>170</sup>. Sin embargo, entre el magistrado supremo druso y su homólogo maronita, existía una diferencia esencial: mientras el segundo había conservado su independencia respecto a las jerarquías otomana y local, el primero era oficialmente investido por los representantes del Sultán, que por lo general estaban basados en Damasco. Debido a su investidura oficial, el juez druso estaba formalmente vinculado a la organización general de la justicia en el Imperio<sup>171</sup>, y por tanto, al ordenamiento jurídico del Príncipe. Además, mientras la aplicación de la *shari'a* había sido tradicionalmente descartada por la comunidad maronita a favor de un dere-

168 Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 490.

169 Ibid., p. 497.

170 De la línea ya mencionada de los Qadi (literalmente, “juez”). Ibid., p. 473.

171 Ibid.

cho propio, en lo que se refiere a los asuntos civiles, el magistrado supremo druso, y los jueces que de él dependían, aplicaban la ley islámica.

En la época de los príncipes ma'níes, el magistrado supremo druso había pasado a ocupar la posición de gobernador del distrito del Shuf, que se hallaba en el corazón de la Montaña y constituía el feudo druso de mayor importancia y tamaño<sup>172</sup>. Sin embargo, con la consolidación del régimen del Principado territorial, la función jurisdiccional del gobernador se reduciría progresiva y sustancialmente<sup>173</sup> a favor de una justicia cada vez más local que asumirían las familias feudales que habitaban el distrito, o bien de forma directa –mediante un arbitraje de los conflictos surgidos entre los sujetos que dependían directamente de ellas– o bien de forma indirecta –a través del nombramiento de juristas a los que encargaban de la resolución de los litigios que se daban en sus circunscripciones respectivas<sup>174</sup>.

En paralelo a lo sucedido en el ámbito señorial, los príncipes chehabíes –en especial a partir del siglo XVIII– contribuirán, en el ámbito estatal, a la transformación de la figura del jefe de la justicia drusa en mera figura política: al atribuirse el derecho de encabezar ellos mismos el ordenamiento jurídico druso, vendrían a suplantar a la familia feudal cuyos miembros tradicionalmente había ejercido la máxima autoridad jurídica drusa, y delegarían el ejercicio de dicha función a un jurista suní.

Además de la sustracción de la función judicial a la feudalidad drusa, se produciría otro cambio significativo que afectaría la investidura oficial que los jueces del Principado acostumbraban recibir de las autoridades otomanas: el poder de los chehabíes aumentó de tal manera que su poder de nombramiento –y de destitución– de los jueces vendría a reemplazar la investidura otomana oficial<sup>175</sup>.

Una vez más, los príncipes habían actuado en contra de las reglas que caracterizaban a la constitución mixta. Los nombramientos que anteriormente habían realizado en reconocimiento de los derechos históricos de los afectados se iban transformando en herramientas para la *creación* de un nuevo orden. Tradicionalmente, la máxima autoridad jurídica drusa había contado con el reconocimiento de las autoridades locales y la investidura oficial de las autoridades otomanas. Con los chehabíes, el poder de nombramiento del

172 Ibid.

173 Ibid.

174 Ibid., p. 475.

175 Ibid., p. 466.



Príncipe actuaría jerárquica y directamente; jerárquicamente, porque al descartar al candidato de la comunidad drusa, el Príncipe se imponía como superior jerárquico del que nombraba en su sitio; directamente, porque la entrada en funciones del juez ya no dependía de la investidura otomana.

Sin embargo, los intentos de los príncipes de contener el derecho de las comunidades bajo su control a través de un cuerpo propio de *jueces-funcionarios* se topaban con la *cotidianidad* de dicho derecho, es decir, con todo aquello que lo situaba en el *centro* de la vida en sociedad, y del que difícilmente se podía desarraigar.

En el caso de la comunidad drusa, la justicia personal, es decir, aquella que estaba vinculada al derecho de la familia, se había ejercido al margen de la justicia oficial que promovían las autoridades locales y otomanas. Su ejercicio se encargaba de forma vitalicia a personas pías y respetables quienes, en distintos ámbitos –zonas homogéneas que conformaban varios pueblos; grupos que pertenecían a la misma facción política o a la misma capa familiar– recibían un mandato para legalizar los actos vinculados al desarrollo de la vida familiar, y a arbitrar los litigios que surgían en su seno<sup>176</sup>. A diferencia de la justicia civil y penal que los príncipes chehabí quisieron ‘estatizar’ a través de su cada vez más creciente poder de nombramiento, la justicia personal permanecería en este sentido fuera del alcance del ordenamiento del Príncipe.

A finales del siglo XVIII, las máximas figuras jurídicas maronita y drusa ya formaban parte del orden jurídico del Príncipe. No obstante, se podría afirmar que la mayor parte de la vida jurídica de ambas comunidades permanecería en manos de los jueces y árbitros locales, en cuyo nombramiento no intervenían las autoridades públicas. Con la llegada de Bashir II al poder, la política chehabí se orientaría más claramente hacia la unidad jurisdiccional: una sola fuente de derecho, un solo juez por comunidad.

La imposición a manos de Bashir II de la *shari‘a* en la Montaña fue acompañada por el nombramiento de dos jueces, uno para los cristianos y otro para los drusos, a quienes ordenó que emitieran sus sentencias en conformidad con las prescripciones de la *shari‘a*<sup>177</sup>. Con ello pretendía realizar una *unidad jurisdiccional* que redujera sustancialmente la jurisdicción civil del clero y jefes religiosos drusos, de modo que se limitara a los asuntos estrictamente familiares, es decir, al derecho de la familia.

176 Ibid., p. 475.

177 El-Khazen, *Perpétuelle indépendance législative et judiciaire*, cit., p. 5.

Con la nueva medida, los jueces pasaron a cobrar un salario anual que les proporcionaba el Príncipe. Parece ser que el salario directo no se generalizó –existen pruebas de que el Príncipe autorizó en determinadas ocasiones que el juez, para asegurar su salario “cobrara un ingreso según las viejas costumbres”<sup>178</sup>– pero el hecho es que los ingresos de los jueces pasaron a depender, directa o indirectamente, del Príncipe.

Según Chebli, el nombramiento de los magistrados druso y maronita no generó rechazo porque el Príncipe “supo evitar [la] al elegir al juez maronita de entre el clero, lo que evitó el conflicto con las autoridades espirituales”<sup>179</sup>. En otros términos, no se trataba tanto de suprimir la jurisdicción del clero, como de integrar su ejercicio al ordenamiento del Príncipe sin dejar de respetar por ello la costumbre según la cual el ejercicio de la justicia pertenecía al clero. Al tener en cuenta dicha costumbre, la comunidad maronita no percibiría el nombramiento como una *imposición*, ya que en última instancia se mantenía el equilibrio entre los distintos intereses. ¿Cómo entonces calificar el cambio?

Quizá el dato más relevante, que mejor ayuda a entender la naturaleza del cambio, resida en el *aspecto pecuniario* que mencionábamos arriba, y que constituía, a nuestro juicio, un paso significativo en el sentido de una *administración encargada de la justicia*. En realidad, la medida no carecía de antecedentes: cuando el obispo griego-católico había ocupado temporalmente el puesto de magistrado supremo de los cristianos, los príncipes le habían autorizado el cobro de una tasa por cada caso que resolvía. Sin embargo, al restituir al Patriarca en aquel puesto, se lo prohibieron expresamente a los jueces<sup>180</sup>. En ambos casos, la retribución reforzaba la imagen del juez-funcionario, pero aquello se hizo más patente con la asalarización de los obispos que realizó Bashir.

Sin embargo, la naturaleza del cambio no debería confundirse con su *alcance*: según constata Mislin en 1848, “los casos [civiles] importantes iban muy frecuentemente al clero”<sup>181</sup>. Su testimonio demuestra que hasta mediados del siglo XIX, la jurisdicción extraoficial del clero permaneció muy extendida. En otros términos, el cambio al que aspiraba el Príncipe era difícilmente realizable a principios del siglo, a pesar de sus tentativas de absorber las distintas jurisdicciones en un solo ordenamiento.

178 Chebli, “at-Tasri‘ wa-l-qada” (La legislación y la jurisdicción), cit., p. 339.

179 Ibíd.

180 Ibíd.

181 Citado en Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 496.

#### 4. *Apreciación general de la política chehabí relativa a la justicia y su relación con la constitución del país*

Hemos analizado por separado cada una de las medidas que estimamos fueron de mayor relevancia para el orden jurídico del país, y que retomamos aquí de manera sucinta: el intento de reducción de las distintas fuentes del derecho a la sola *shari'a*; la sustitución del Patriarca maronita por un obispo griego-católico en la función de magistrado supremo y el nombramiento de un jurista suní en la magistratura suprema de los drusos; y el nombramiento de dos jueces únicos, uno para los maronitas y otro para los drusos.

Tras haber analizado el objetivo de cada medida, además de su alcance, conviene a continuación determinar el significado político de las medidas consideradas en su conjunto, o dicho en otros términos, su *impacto constitucional*.

Aouad no duda en afirmar que la política de los chehabíes, y en especial las dos decisiones adoptadas por el príncipe Bashir, constituían un intento de construir una “monarquía constitucional”<sup>182</sup>. Khoury se limita a decir que bajo el reino de Bashir, “el papel de la organización judicial libanesa cambió”<sup>183</sup>. Chebli precisa que el cambio consistió en el intento por parte de los príncipes de “acaparar el poder judicial a través de la exclusión de los patriarcas”<sup>184</sup>, mientras que Touma lo interpreta como un intento de “absorber el particularismo jurídico de las distintas comunidades en el sistema administrativo”<sup>185</sup>. Khazen, que no menciona el incidente relativo al Patriarca maronita, se limita a ver en las demás medidas introducidas por el Príncipe –imposición de la *shari'a* y nombramiento de los jueces– una “ligera modificación de la organización judicial y legislativa del Líbano”<sup>186</sup>.

¿Qué conclusiones podemos sacar respecto a las diferentes interpretaciones? En lo que se refiere a la imposición de la *shari'a*, hemos alcanzado un número de conclusiones. En primer lugar, que la medida no se aplicó de manera absolutista, puesto que en última instancia, su alcance fue determinado por las distintas fuerzas agentes de la sociedad en *negociación con/oposición al Príncipe*, en vez de ser impuesto por éste. En segundo lugar, que sí

182 Aouad, *Le Droit privé des maronites*, cit., p. 59.

183 Khoury, “al-Qada' fi Lubnan” (La justicia en Líbano), cit., p. 86.

184 Chebli, “at-Tasri' wa-l-qada'” (La legislación y la jurisdicción), cit., p. 338.

185 Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 491.

186 El-Khazen, *Perpétuelle indépendance législative et judiciaire*, cit., p. 5.

se aplicó parcialmente, y que, también parcialmente, produjo el resultado que se había propuesto el Príncipe, que consistía en reducir el alcance de los particularismos jurídicos que conformaban las costumbres de las distintas comunidades, a través de la introducción de leyes escritas en su seno, de modo que se propiciara el *desarrollo de un derecho común*<sup>187</sup>. En tercer lugar, que la manera en que se llevó a cabo su aplicación se corresponde con el modelo del Estado jurisdiccional, y que el conflicto que surgió entre las comunidades afectadas y el Príncipe se resolvió según las reglas de la constitución mixta.

En lo que se refiere al nombramiento del obispo griego-católico, hemos visto que, tal y como ocurre con la imposición de la *shari'a*, el descontento de la comunidad maronita con la medida fue determinante para su eventual revocación; no obstante, la revocación no produjo una vuelta al *statu quo ante*.

En cuanto a los nombramientos de los jueces maronita y druso, éstos fueron aceptados porque permitían una *conciliación* entre los intereses de las comunidades y los intereses del Príncipe. En todos los casos mencionados, las medidas no son calificables como absolutistas, ya que: o bien el descontento general de los afectados lleva a su *negociación*, y que los resultados de la negociación –modificación o revocación de la medida– poseen la característica de responder a la misma obligación, que consiste en la conservación del equilibrio entre las distintas fuerzas; o bien la misma medida que aspira a un nuevo orden, de por su naturaleza ajena a la tradición de la constitución mixta, no es capaz de sustituir el orden *dado*.

Aun así, el equilibrio que el Príncipe estaba llamado a garantizar había sido alterado más de una vez. Y con cada alteración, el orden jurídico de la Montaña y su derecho –“historia de equilibrios profundos de donde se extraen siempre las raíces de una sociedad”<sup>188</sup>– se hallaron necesariamente modificados. Para rescatar aquella experiencia jurídica en toda su historicidad, es necesario poder *medir el cambio*, lo cual nos conduce al terreno de las calificaciones. ¿Cómo calificar el cambio en términos constitucionales? Se trata en este sentido de determinar si asistimos a un cambio en la *forma* del Estado.

187 En 1841, tras la caída de Bashir, el Patriarca se dirigiría a las Potencias europeas para recuperar su derecho de nombrar a los jueces maronitas. En su escrito pediría que fuera el clero quien juzgara los pleitos civiles “según la *shari'a* para todo lo que no contradiga los preceptos de su religión”. Su petición indica que la introducción de la *shari'a* se había aceptado, y que su uso se había generalizado. Chebli, “at-Tasri‘ wa-l-qada” (La legislación y la jurisdicción), cit., p. 340.

188 P. Grossi, *El orden jurídico medieval*, Madrid: Marcial Pons, 1996, p. 78.

Es evidente que los príncipes chehabíes habían consolidado su posición respecto de los demás poderes (Patriarca, magistrado supremo druso, etc.). En este sentido, cabe afirmar que el Príncipe se había convertido en “absoluto” “en relación con los otros poderes relevantes desde el punto de vista público”<sup>189</sup>, lo cual, sin embargo, no es lo mismo que afirmar –con base en la distinción que hace Fioravanti– que su “pretensión de dominio político existente en relación con la *realidad social y territorial*”<sup>190</sup> se había convertido en “absoluta”. Es cierto que los poderes jurisdiccionales de las distintas comunidades se habían reducido, pero no por ello habían desaparecido. Además, los demás poderes de *imperium* –el poder impositivo, así como el militar– no terminaron de sustraerse de las manos de los distintos agentes sociales (Iglesia, familias feudales, etc.). Subsistía, en suma, una vasta gama de poderes que seguían generando una pluralidad de vínculos y de obligaciones. A pesar de que el Príncipe iba ocupando el centro del poder sobre el territorio de manera crecientemente palpable, sus sujetos no tenían una obligación *exclusiva* hacia él<sup>191</sup>.

No estamos pues, ante un cambio en la forma del Estado. Pese a su modificación, las reglas del Estado jurisdiccional subsisten; sin embargo, su subsistencia no excluye un *cambio de régimen* en el marco de la misma forma en cuestión.

Aouad, quien, como decíamos arriba, tilda la organización introducida por Bashir de monarquía constitucional, argumenta que éste se hizo rodear de escritores, poetas, artistas, industriales, y, de forma más relevante para su proyecto, de “un gran número de secretarios para ayudarlo en la expedición de los asuntos”<sup>192</sup>. Claramente, su calificación no se corresponde con la definición que la acompaña, y que, a nuestro juicio, es más la de una monarquía *administrativa* que constitucional, puesto que destaca el aspecto *regulador* de la política chehabí.

Según Mannori y Sordi, la monarquía administrativa “se ve como una suma de otras sociedades y la tarea de la nueva organización consiste en desarrollar con mayor eficiencia y confianza política las funciones de la antigua, es decir, disciplinar desde fuera la vida de los cuerpos intermedios que se perci-

189 Fioravanti, “Estado y constitución”, cit., p. 20.

190 Ibid.

191 Las familias feudales seguirían cobrando impuestos; el Patriarca maronita seguiría llamando a su comunidad a las armas, fuera en defensa propia o con el fin de aumentar sus dominios; etc.

192 Aouad, *Le Droit privé des maronites*, cit., p. 59.

ben *todavía* como las células primarias del ordenamiento. Estamos ante una concepción *reguladora* y no *activa* de la política”<sup>193</sup>. El cambio que introduce la monarquía administrativa afecta una serie de actividades tradicionalmente administradas por las corporaciones, que ya no dejan indiferente al monarca: éste desarrolla con respecto a la administración corporativa, una función que vacila entre la vigilancia y la ordenación. Pero no termina de asumir dicha administración. Su nueva función atañe la actividad económica, las obras públicas, etc. ¿En qué medida coinciden estas definiciones con la política llevada a cabo por los chehabíes?

Destaca en los distintos análisis que realizan los historiadores del período chehabí, la preponderancia que dan al elemento jurídico. No obstante, éste no parece guiarles a la hora de interpretar los cambios que se producen en la forma del Estado/régimen. Quizá el que más se acerca a una definición del cambio en dichos términos sea Khoury, quien, como decíamos antes, afirma que cambió el papel de la organización judicial; no obstante, su análisis no aborda las consecuencias de la nueva organización judicial sobre la forma del Estado/régimen.

Se trata en este sentido de determinar si realmente asistimos a la emergencia de una función administrativa *distinta* de la tradicional función jurisdiccional del Príncipe. Volvamos a este efecto al nombramiento del obispo griego-católico: como comentábamos arriba, el objetivo detrás de la medida del Príncipe consistía en la regulación de la vida jurídica maronita, donde la competencia *ratione personae* de los árbitros-jueces afectaba la obligatoriedad de sus sentencias, y por tanto, su efectividad. Además, resulta que dicho nombramiento no fue realizado directamente por el Príncipe, sino que lo fue por Gandur Sa’d, que era su secretario<sup>194</sup>. Asimismo, el magistrado nombrado fue dotado de los medios necesarios para hacer ejecutar sus sentencias sin necesidad de recurrir a las autoridades<sup>195</sup>.

Se trata en este sentido de determinar la naturaleza de las funciones que ejercía el secretario del Príncipe, así como la naturaleza de la relación que mantenía con el magistrado. Esto a su vez nos ayudará a determinar las consecuencias de la concentración de la jurisdicción y la ejecución en la persona del magistrado.

Entre las distintas fuentes que hacen referencia al nombramiento del

193 Mannori y Sordi, cit., p.76.

194 Chebli, “at-Tasri‘ wa-l-qada” (La legislación y la jurisdicción), cit., p. 338.

195 Ibíd.

obispo griego-católico, sólo Aouad y Chebli hacen referencia al secretario del Príncipe<sup>196</sup>. Ambos le atribuyen el nombramiento del magistrado, pero no aportan ningún dato respecto al *procedimiento* de nombramiento: ¿Actuaba bajo las órdenes del Príncipe? ¿O acaso había propuesto/promovido él mismo el nombramiento? De las respuestas a estas preguntas depende la calificación del secretario como mero *asistente* del Príncipe, o por el contrario, como un verdadero *comisionado* que se desplazaba por la Montaña para estar al tanto de la realidad y trasmitirla al Príncipe, con el fin de ayudarle a tomar decisiones capaces de regular el orden jurídico con mayor eficacia. Asimismo, un mejor conocimiento de la función del secretario nos permitiría definir su relación con el magistrado que había nombrado.

A pesar de la naturaleza verosímil de la explicación que ofrece Aouad respecto al nombramiento –mejorar el funcionamiento de la justicia maronita– no deberíamos obviar el contexto político en el que se tomó la decisión, puesto que nos ofrece una perspectiva más amplia que la meramente jurídica. En realidad, la incursión maronita en el territorio que tradicionalmente había estado sometido a la jurisdicción de los príncipes y señores feudales no maronitas había tenido como efecto la expansión *horizontal* de la jurisdicción del Patriarca, que no sabía de límites territoriales, a dicho territorio. El desafío que les suponía a los príncipes y señores feudales era en este sentido sumamente *político*, porque al estar en juego su poder de *juzgar*, lo estaba también su poder de *mandar*, “epifenómeno”, en un Estado de justicia, “del de juzgar”<sup>197</sup>. El contexto político definido como tal nos ofrece pistas sobre la *lógica* detrás del nombramiento: en efecto, el Príncipe pretendía frenar el poder *político* del Patriarca, cuya máxima expresión se hallaba en su capacidad de juzgar –al igual que el Príncipe– en última instancia.

En ese contexto, parece improbable que el secretario hubiera desarrollado una función propiamente administrativa: el nombramiento, independientemente del procedimiento conforme al cual se realizó, viene a expresar ante todo una voluntad de concentración del poder de juzgar susceptible de situar al Príncipe en aquella posición ‘absoluta’ a la que aludíamos arriba. Pese a la restitución del Patriarca en su puesto, Touma concluye que “el antagonismo entre el Príncipe y el Patriarca había dejado claro que la Iglesia no podía seguir siendo indefinidamente un Estado dentro del Es-

196 Ibid.; Aouad, *Le Droit privé des maronites*, cit., p. 67.

197 Mannori y Sordi, “Justicia y Administración”, cit., p. 73.



tado<sup>198</sup>. Cabe añadir dos veces el adjetivo “jurisdiccional”. En definitiva, no estaba en cuestión la jurisdicción maronita como tal –en el orden jurídico del Príncipe cabía una miríada de jurisdicciones– sino su *relación* con dicho orden. El poder de mandar y el de juzgar permanecían en este sentido ligados. ¿Cuál era entonces la naturaleza de la relación entre el secretario y el magistrado?

Contrariamente a la práctica, el magistrado griego-católico había sido habilitado para hacer ejecutar él mismo sus sentencias, sin necesidad de acudir a las autoridades centrales. Sin embargo, el refuerzo de su poder jurisdiccional a través del poder de ejecución que tradicionalmente se habían reservado los príncipes, no debería interpretarse como un intento de articulación de un poder judicial *independiente* del poder ejecutivo del Príncipe.

Antes de que los príncipes chehabíes se apoderaran del poder de nombramiento de los jueces, la administración de la justicia había pertenecido a sujetos *distintos* del poder central. Este último sólo se hacía cargo de la garantía del orden jurídico: mandaba ejecutar las sentencias que no se ejecutaban voluntariamente, y ejercía de juez de última instancia. La nueva organización no sólo no promovía una justicia independiente del Príncipe, sino que justamente venía a reforzar la imagen del Príncipe-juez supremo, del que pasaba a depender *todo* el cuerpo judicial. Así, incluso cuando el Patriarca fue restituido en su puesto, pasó a formar parte del orden del Príncipe. Asimismo, cuando el Príncipe Bashir nombró a dos jueces únicos, uno para los drusos y otro para los maronitas, su intención era contener la integridad de los ordenamientos jurídicos druso y maronita dentro de las respectivas jurisdicciones de los nuevos jueces.

En definitiva, no asistimos a una separación de los poderes judicial y ejecutivo, sino al refuerzo del poder judicial del Príncipe, *faceta* de su poder de mandar: a través del nombramiento del magistrado de los cristianos, la relación entre el Príncipe y el ordenamiento jurídico que preside el magistrado nombrado es más *jerárquica*, lo cual indica un cambio en el sentido de una mayor concentración del poder en manos del Príncipe.

Sin embargo, su pretensión de dominio no alcanza la sociedad en su *pluralidad*. Beydoun decía que bajo el reino de los ma'níes, “el Estado no representaba la sociedad, sino que procuraba más bien contener su división”<sup>199</sup>. La política de los chehabíes no debería interpretarse como un intento de ab-

198 Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 491.

199 Beydoun, *Identité confessionnelle et temps social*, cit., p. 562.



sorción de la sociedad por el Estado: no existe ninguna pretensión absolutista en este sentido. Pese a la progresiva centralización del poder en manos del Príncipe, la sociedad conserva su pluralismo jurídico. El cambio se produce en el ámbito del mismo poder, cuyo carácter absoluto se traduce en una capacidad de disciplinar las distintas fuerzas agentes de la sociedad con mayor eficiencia. En ningún caso se trata de disponer de ellas, sólo de regular su comportamiento para asegurar un orden mejor. En este sentido, los cambios que aportan los chehabíes al Estado jurisdiccional que describía Beydoun, consisten ante todo en el *refuerzo del Estado jurisdiccional*, alcanzado a través del *refuerzo del poder del Príncipe*.

Una vez reforzado el poder del Príncipe, éste podrá regular mejor el funcionamiento de la justicia. Además de administrar la justicia desde el centro, el Príncipe extenderá su *política reguladora* al resto de las actividades tradicionalmente administradas por los distintos estratos de la sociedad. La afirmación de su poder absoluto respecto de los demás poderes (en especial del Patriarca), y su cada vez más creciente ordenación de las distintas actividades del Principado (las obras públicas, la actividad económica, sobre todo comercial, etc.) terminarán de construir la estructura jurídica que se aproxima a la monarquía administrativa, y que permanecerá en pie hasta la ocupación egipcia del territorio en 1832<sup>200</sup>.

Los cambios que experimenta el Principado libanés bajo los Chehab afectaron sin duda los contornos de la constitución mixta. En efecto, la política reguladora de los príncipes chehabíes no siempre permaneció fiel a la tradición de la constitución mixta. Hemos visto cómo, en más de una ocasión, el derecho de nombramiento del Príncipe dejó de cumplir la función que, bajo

200 El siguiente testimonio refuerza la imagen de monarquía administrativa en relación con el Principado chehabí: "In circa 1806 he [Bashir II] ordered the building of a splendid palace on the hill of Bayt al-Dīn (or Btaddīn), not far from Dayr al-Qamar, and shortly afterwards moved the seat of his government there. The palace of Bayt al-Dīn, and the canal constructed in 1812-15 to supply it with water from the springs of Nahr al-Safā, some ten miles away, remains until this day the most impressive of the Emir's public works. Bashir II also built bridges which are still standing, and ordered the construction of paved mule-tracks to replace the old dust tracks. The Emir, however, did not only advance his prestige by public works; he also added to the splendor of his reign by taking an interest in the good of his subjects, and by substituting his own strict justice for the caprice and tyranny of the feudal emirs and sheikhs [...]. His name, indeed, is still remembered in Lebanon as a symbol of stern benevolence and justice". Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., p. 23.

la constitución mixta, lo *legítima*: lograr el mayor acuerdo entre los afectados por el nombramiento, es decir, evitar que el nombramiento se perciba por parte de los afectados como una *imposición*.

Quizá haya sido éste el aspecto más absolutista de su política, donde el anhelo de hacerse con la totalidad del poder a menudo primó sobre la preocupación de garantizar la suscripción de los afectados a sus decisiones: una suscripción que se consigue a través de la negociación con los otros poderes en cuestión, es decir, mediante el respeto de sus círculos vitales.

No obstante, también hemos comprobado que a pesar de la reducción del pluralismo que caracteriza a la constitución mixta –y la consiguiente alteración del equilibrio que garantiza entre los distintos poderes locales– el Estado jurisdiccional se mantiene vigente, tal y como lo manifiesta el desarrollo general de la política chehabí que hemos expuesto.

El intento de Bashir de contener los ordenamientos jurídicos maronita y drusa bajo las jurisdicciones respectivas de los jueces maronita y druso nombrados por él, no sólo no pretendía absorberlos, sino que además, y de manera mucho más significativa para el posterior desarrollo constitucional del país, tenía como único objeto su *derecho civil*, entendido éste *lato sensu*. Asimismo, su imposición de la *shari'a* sólo estaba llamada a afectar aquel derecho. Todo lo demás permanecería en manos de las autoridades religiosas. Ahora bien, el resultado –al menos en términos teóricos– consiste en una separación entre el ordenamiento civil del Príncipe y los ordenamientos de las distintas comunidades, reducidos éstos a lo religioso, es decir, *grosso modo*, a lo que hoy en día constituye el derecho de la familia. Ciertamente, al apropiarse de la jurisdicción civil, el Príncipe había reforzado su posición como juez supremo, pero ¿cómo se situaba respecto de las jurisdicciones de los jefes religiosos?

Cuando los príncipes oficialmente nombraron al Patriarca maronita como magistrado supremo de su comunidad, no lo *restituyeron* en su puesto histórico, sino que lo *incorporaron* al orden del Príncipe: el Patriarca “ya no ejercía sus funciones civiles en virtud de un derecho divino, sino que adquiría sus competencias como consecuencia de la voluntad expresa de los jefes políticos que reconocía, por su sola aceptación, como sus superiores en los asuntos no eclesiásticos”<sup>201</sup>. Se trataba, en definitiva, de un *reconocimiento mutuo de autoridad*, que se traduciría en la práctica en una *colaboración* fructuosa entre el Príncipe y el Patriarca. El segundo elegía entre el clero a los miembros

201 Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 496.

que participarían del orden civil, el primero les investía oficialmente en sus funciones<sup>202</sup>. La comunidad en este sentido no fue absorbida por el orden del Príncipe, es más, seguía constituyendo una de sus componentes elementales. En suma, la jurisdicción del Príncipe, máxima expresión de su poder político, no dispuso de las jurisdicciones que tradicionalmente habían asumido las comunidades, sólo que éstas ahora obedecían a una organización definida por la política reguladora del Príncipe.

A partir de entonces, y pese a su papel de juez supremo –o quizá conformemente al mismo– el Príncipe garantizaría de forma directa el respeto de las costumbres maronitas que antes había vulnerado. Quizá uno de los ejemplos más reveladores de la naturaleza horizontal de las relaciones que caracterizaban al Estado jurisdiccional –incluso cuando el Príncipe vino a manifestar un poder absoluto– resida en el recurso que realizó el Príncipe ante el Patriarca a raíz de un litigio que había resultado de la supuesta apropiación ilegal por un *sheij* maronita de un terreno que supuestamente pertenecía al tesoro del Príncipe<sup>203</sup>. El Patriarca, quien tradicionalmente había asumido la jurisdicción maronita, fue, en reconocimiento de su función histórica, llamado por el Príncipe a resolver el litigio. Con su petición, el Príncipe supremo demostró que no sólo reconocía la jurisdicción del Patriarca, sino que contaba con ella para el mejor funcionamiento de su orden.

Ahora bien, el Patriarca, y lo mismo cabe decir de la máxima autoridad drusa, pertenecía en lo civil al orden del Príncipe. Pero, ¿dónde se situaban los ordenamientos extra-civiles respecto del orden del Príncipe?

Anteriormente a la constitución de un orden civil capaz de contener, sin absorber, a los distintos ordenamientos, éstos eran ordenamientos *integrales* que alcanzaban la totalidad de la vida comunitaria. Cuando el Príncipe empieza a ejercer su poder de nombramiento en el sentido de una integración de las distintas jurisdicciones bajo su propia jurisdicción, la representatividad confesional se obvia *a priori*. En lo que consideramos la primera fase de su política reguladora, el Príncipe tiende más a la absorción que a la contención. Prima la homogenización del derecho, comprendido éste en su globalidad. La violación más grave de la constitución mixta reside en el carácter impositivo de los nombramientos.

Más adelante sin embargo, cuando la imposición de la *shari'a* viene acompañada del nombramiento de un juez druso y otro maronita, el intento

202 Ibid.

203 Ibid.

de homogenización del derecho está claramente limitado a su componente civil. La representatividad confesional de los nombramientos podría interpretarse como un intento por parte del Príncipe de reducir el rechazo comunitario hacia la ley islámica. En esta segunda fase de la política reguladora chehabí, el derecho comunitario sufre en su universalidad, mientras que el derecho estatal no la alcanza: el resultado es el desarrollo de un derecho común incompleto –el derecho ordenado por el Príncipe– que dadas sus lagunas, sólo puede aspirar a un ‘absolutismo parcial’. Y no sólo por la incapacidad material del Príncipe de disponer de los derechos de las comunidades, sino porque de entrada, el derecho del Príncipe no contempla la universalidad.

De esta manera, en la experiencia constitucional libanesa, el Estado jurisdiccional no desemboca en un Estado absoluto. Más bien, como veremos más adelante, la ruptura con la lógica jurisdiccional, que se produciría como consecuencia de la modernización, abriría la puerta a la ‘confesionalización’ de la constitución, que vendría a ‘corregir’ el principio liberal de la igualdad con el fin de acomodarlo a la representación igualitaria de las comunidades religiosas.

## CAPÍTULO II

### La crisis de la constitución mixta

#### 1. *El Príncipe ante la ocupación egipcia*

En la medida en la que el periodo que se abrió con la ocupación egipcia de Siria no puso fin al reinado del príncipe Bashir II –al menos desde un punto de vista formal–, el análisis de dicho periodo se ha visto supeditado al de la evolución del propio reinado chehabí. Bajo esta perspectiva se constata la transformación del papel del Príncipe durante la ocupación, llegándose a concluir que en la segunda etapa de su reinado, el Príncipe habría dejado de gobernar el territorio sometido a su jurisdicción. No obstante, las distintas explicaciones sobre la evolución del reinado chehabí no han conllevado un examen de la evolución del propio *régimen* del Principado. A pesar de la profundidad de los cambios constatados –principalmente la ruptura del equilibrio en la Montaña– la transformación del Principado no ha sido interpretada en clave constitucional.

Son varios los autores que se han movido en esta línea. Rabbath aborda el periodo de presencia egipcia en Monte Líbano dentro del marco del análisis que realiza sobre el reinado de Bashir II, en el que considera que se pueden distinguir dos fases: la primera, que comienza con su nombramiento al puesto de Gran Príncipe en 1788, y la segunda, que comienza con la llegada a Siria de Ibrahim Pasha en 1832, y culmina con la capitulación del Príncipe tras la retirada de los egipcios<sup>1</sup>. En dicho análisis, Rabbath no se basa en un criterio de carácter meramente político –la sustitución en la región de la autoridad imperial otomana por la fuerza invasora egipcia– sino que parte del papel del Príncipe para constatar que en la primer fase, “la preocupación

<sup>1</sup> Rabbath, *La formation historique du Liban politique et constitutionnel. Essai de synthèse*, Beyrouth, Publications de l'Université Libanaise, 1986, p. 193.

constante por mantener el orden público, por asegurar al pueblo una seguridad sin fallos y garantizarle una administración estricta de la justicia” determinó dicho papel, mientras que en la segunda, el Príncipe manifestó “una subordinación estrecha a la voluntad del Pasha de Egipto”<sup>2</sup>. Sin embargo, si bien Rabbath constata un cambio en el papel del Príncipe durante la segunda fase de su reinado, no acaba de definirlo como lo hace en la primera.

Quizá quien más haya acertado a la hora de justificar la realización del análisis en dos etapas sea Polk, ya que se basa para ello en dos calificaciones distintas del papel del Príncipe. Según Polk, la correspondencia que mantuvo Bashir con las autoridades egipcias tras la ocupación de Siria indica, a pesar de que el Príncipe “no podía ni quería identificarse plenamente con el gobierno egipcio”, que “se le identificaba más como *hakam* o árbitro entre el pueblo y el gobierno egipcio que con su viejo papel de *hakim* o gobernador de la Montaña”<sup>3</sup>. Como consecuencia, concluye Polk, “el liderazgo político incumbió a las aldeas y villas”<sup>4</sup>.

A pesar de que Polk no se mueve en el marco analítico de la constitución mixta, su conclusión en torno al desplazamiento del liderazgo político ofrece un indicio importante del *declive* de dicha constitución. Por tanto, a pesar de que la ocupación egipcia abre el segundo periodo del reinado de Bashir, no consideramos adecuado que se analice en el marco de dicho reinado. Más bien, partimos de la hipótesis de que las medidas impulsadas por el gobierno egipcio produjeron un auténtico cambio de régimen que conviene analizar en el marco más amplio de la forma estatal y las normas de funcionamiento que la acompañan.

Evidentemente, el papel del Príncipe constituye un elemento fundamental para el análisis del nuevo régimen que se perfila tras la ocupación, pero hay que abordarlo desde la compleja naturaleza de la relación que se estableció entre las autoridades egipcias y el Príncipe, y de los cambios que desató. Entonces se podría comprobar cómo dichos cambios, en la medida en la que alteraron el equilibrio que garantizaba la constitución mixta, acabaron transformando al propio régimen del Principado.

En este sentido, Rabbath acierta al considerar que la política del Príncipe habría sembrado los “gérmenes de la discordia” que acabarían rompiendo

2 Ibid., pp. 193-194.

3 Polk, *A Study of the Impact of the West*, cit, p. 203.

4 Ibid., p. 204.

do la “armoniosa y ancestral coexistencia entre drusos y maronitas”<sup>5</sup>. Pero sólo al abordar el papel del Príncipe desde la perspectiva más amplia de la constitución mixta, podremos entender cómo dicha discordia fue esencialmente la consecuencia de la ruptura del equilibrio entre las distintas fuerzas sociales cuyos intereses el Príncipe había dejado de garantizar bajo la ocupación. En definitiva, se trata de demostrar que la división de la sociedad de Monte Líbano –germen de los enfrentamientos sectarios– acaece como consecuencia de un auténtico cambio de régimen bajo el cual la constitución mixta deja de funcionar.

Ahora bien, antes de adentrarnos en el análisis de este periodo, conviene que nos detengamos ante aquellos aspectos de la relación entre la autoridad imperial otomana y la fuerza invasora egipcia que la terminología historiográfica tradicional no termina de esclarecer. Pese a que la gran mayoría de los relatos históricos se refieren al periodo de presencia egipcia en Siria como el periodo de la “ocupación egipcia”, es importante para nuestro análisis resaltar el hecho de que posteriormente a la invasión egipcia, las autoridades otomanas firmaron un tratado de paz con el pasha de Egipto bajo el cual lo reconocieron como gobernador de Siria, Palestina, Líbano, Cilicia y la isla de Creta<sup>6</sup>. Por su lado, Mehmet ‘Ali se comprometió a pagar al Sultán otomano un tributo anual igual al que los *pashas* de esos territorios tenían la costumbre de pagarle<sup>7</sup>. Por tanto, y al margen de las presiones que las Potencias europeas habían ejercido sobre el Imperio Otomano para conseguir que reconociera al pasha egipcio como gobernador de las regiones ocupadas, el Tratado tuvo como consecuencia la *normalización* de la ocupación, lo cual reintegraba a dichas regiones en el marco oficial del Imperio Otomano –al menos en materia fiscal–. Cabe añadir que en el particular caso de Líbano, el mantenimiento de Bashir en el puesto de Gran Príncipe sustrajo a la Montaña de la administración egipcia *directa* que se estableció en el resto del territorio sirio, lo cual contribuyó –al menos en un principio– a la proyección de una imagen de *continuidad* en relación con el periodo otomano anterior a la ocupación.

En ese contexto de reconocimiento imperial del nuevo poder regional, el verdadero cambio se produciría en la naturaleza de la relación entre el Príncipe y dicho poder. Este cambio a su vez afectaría al tradicional papel

5 Rabbath, *La formation historique du Liban*, cit., p. 197.

6 Ibíd.

7 Ibíd.

de garante del Príncipe, con consiguientes efectos sobre el régimen del Principado y su constitución mixta. Con el fin de poder analizar el alcance de la relación que se estableció entre el príncipe Bashir y las autoridades egipcias, es necesario entender primero el contexto regional en el que habían forjado su alianza previamente a la ocupación.

El fallecimiento en 1804 del infame gobernador otomano, ‘Yazzar’ Ahmed Pasha, había inaugurado una nueva etapa en la historia del Principado de Monte Líbano, cuyo gobierno, como hemos visto, había llegado a asumir algunas de las funciones propias de una monarquía administrativa.

Sin embargo, tras dos décadas de relativa tranquilidad, las relaciones entre el Príncipe chehabí y las autoridades otomanas volvieron a complicarse, sobre todo como consecuencia de la alianza que el Príncipe fraguó con el Gobernador de Sidón. Ambos estaban preocupados por las ambiciones expansionistas del Gobernador de Damasco, a quien la Puerta acabaría apoyando en su detrimento. Cuando, tras el enfrentamiento armado que hubo entre los dos gobernadores por el control de Damasco, la Puerta depuso al aliado de Bashir, el Príncipe prefirió el exilio voluntario a una paz impuesta por su enemigo<sup>8</sup>.

En consecuencia, en 1822 el Príncipe se dirigió al Cairo dónde buscó la protección del Pasha de Egipto, Mehmet ‘Ali, reconocido por entonces como el vasallo más poderoso del Sultán otomano<sup>9</sup>. La Puerta, preocupada por las ambiciones de Mehmet ‘Ali en Siria, acabaría por acceder al nombramiento de nuevo, tanto del Gobernador de Sidón como del príncipe Bashir, y apostaría por la capacidad de ambos de resistirse al Gobernador de Egipto<sup>10</sup>. Como consecuencia, Bashir pudo regresar a Monte Líbano tras un corto exilio, pero por entonces, su alianza con el poderoso Mehmet ‘Ali, quien había mediado en el proceso de su reposición, ya estaba forjada. Según testigos de la época, el gobernador y el Príncipe incluso habrían llegado a un acuerdo secreto según el cual este último le mandaría 10.000 drusos para asistirle en el caso de que fuera a atacar Siria en defensa propia<sup>11</sup>.

Mientras tanto, la Guerra de Independencia griega, a la que el Sultán otomano difícilmente podía hacer frente solo, obligaría a la Puerta a pedir la

8 Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., p. 25.

9 Ibid., p. 26.

10 Ibid.

11 Dichos datos fueron recogidos por el enviado especial inglés en El Cairo entre 1837 y 1838. Polk, *A Study of the Impact of the West*, cit., pp. 87-88.



asistencia militar de Mehmet ‘Ali. Sin embargo, cuando al finalizar la guerra el Gobernador de Egipto le exigió al Sultán una recompensa a cambio de los servicios prestados –insistiéndole en que le concediera la provincia siria– éste le correspondió con Candía, que no generaba ganancias<sup>12</sup>. Como bien dice Polk, el Imperio decaído apelaba a sus gobernadores cuando se encontraba en situación de guerra, pero a la vez, obraba para debilitarlos a fin de no alterar el “complicado equilibrio de poder del que dependía su conservación”<sup>13</sup>.

Tras la negativa del Sultán, Mehmet ‘Ali decidió mandar a su hijo Ibrahim a conquistar Siria en 1831<sup>14</sup>. A fin de convertir Egipto en una potencia independiente, el Gobernador necesitaba acceder a las materias primas que poseía Siria, y sobre todo, controlar de forma efectiva sus fronteras en el Sinaí, pues los beduinos que habitaban la península buscaban refugio en Siria para evitar las crecientes demandas de la maquinaria de guerra egipcia, hecho que podría acabar perjudicando a la economía egipcia<sup>15</sup>.

En suma, el gobernador rebelde aspiraba a la creación de una fuerza militar capaz de entrar en *competición directa* con la de su soberano. A pesar de haber socorrido al Imperio a petición del Sultán en las guerras de Arabia y Morea, la expansión territorial que se propuso llevar a cabo el Pasha de Egipto en Siria constituía una clara manifestación de la incapacidad de la Puerta de seguir manteniendo el equilibrio que hasta entonces había asegurado su supervivencia, y cuyo máximo garante había sido su ejército cuantitativa y cualitativamente superior. En 1826, el histórico Cuerpo de Jenízaros había sido derrotado y abolido, y aunque hacía mucho que había dejado de ser militarmente significativo, al menos su reputación había seguido contribuyendo a la estabilidad del régimen<sup>16</sup>. Mientras tanto, el ambicioso Gobernador de Egipto había conseguido construir una potencia militar que “necesariamente”<sup>17</sup> competía con las fuerzas armadas del Sultán; claramente, el equilibrio entre el poder imperial central y el poder regional se había roto. En palabras del propio Mehmet ‘Ali tras su invasión de Siria, “la Puerta había decidido destruirlo, y él lo tenía que evitar”<sup>18</sup>.

12 Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., p. 28.

13 Polk, *A Study of the Impact of the West*, cit., pp. 85-86.

14 Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., p. 28.

15 Polk, *A Study of the Impact of the West*, cit., p. 85.

16 *Ibíd.*, p. 89.

17 *Ibíd.*, p. 85.

18 *Ibíd.*, p. 86.

Con ocasión de la invasión napoleónica de Egipto que tuvo lugar en 1799, Bashir había podido evitar pronunciarse abiertamente a favor de Napoleón, y entonces, el Pasha otomano –a quien tampoco había asistido– se había limitado a exigirle el pago de una indemnización e imponerle el exilio<sup>19</sup>. Cuando tres décadas después Mehmet ‘Ali le exigió mediante cartas amenazantes socorrerle en el cerco de Acre, Bashir cedió pero no se desplazó al campo de batalla, sino que optó por mandar una fuerza de socorro bajo el mando de su hijo. Entonces, Mehmet ‘Ali le correspondió con una carta en la que le expresó su gratitud, y la alianza de Bashir con los egipcios y en contra del Sultán otomano quedó forjada<sup>20</sup>.

El apoyo –convertido en incondicional– que recibirían los egipcios de Bashir tendría un impacto profundo en Monte Líbano. Si bien Ibrahim Pasha mantuvo al príncipe chehabí en su cargo, invistiéndole oficialmente con el mismo, el proceso de modernización que estaba experimentando Egipto como consecuencia de la expedición napoleónica, y la naturaleza de las reformas que intentó impulsar –y a las que el Príncipe no quiso o no pudo oponerse– acabaron chocando con la constitución mixta de la Montaña y sus garantías. Al aliarse abiertamente con los egipcios, Bashir abandonó definitivamente la antigua fórmula de participación y resistencia, renunciando con ello a su papel de garante del viejo orden.

## *2. La constitución del Principado ante la política de centralización egipcia*

La política modernizadora de Egipto se expresó mediante un intento de centralización del Estado que principalmente atañó su organización fiscal y militar. En Monte Líbano, dónde los egipcios conseguirían neutralizar al Príncipe, los esfuerzos centralizadores se tradujeron por un número de medidas que contravenían la constitución del Principado y acabaron provocando una ruptura del equilibrio entre los distintos poderes locales. Pero pese a que existe un consenso general en torno a las medidas de mayor impacto adoptadas bajo el gobierno egipcio –la introducción de nuevos tipos impositivos ajenos a la tradición fiscal de la Montaña, el reclutamiento entre las filas maronitas y drusas, y el desarme de la población local– éstas no han sido examinadas dentro de un marco analítico común que permita determinar el cambio que

<sup>19</sup> Ibid.

<sup>20</sup> Ibid., pp. 96-97.

supusieron en términos constitucionales. Como decíamos al comienzo de este capítulo, se ha insistido más sobre la evolución del reinado de Bashir dentro del marco del régimen del Principado, que sobre la evolución del mismo *régimen* como consecuencia de la transformación del papel del Príncipe. Por tanto, la metodología que seguiremos en el análisis del *interregnum* egipcio consistirá en determinar la conformidad de las medidas mencionadas arriba a las reglas de gobierno asentadas a lo largo del periodo del Principado –y características de dicho periodo– con el fin de comprobar el grado de evolución del régimen durante la ocupación, y por consiguiente, la vigencia de la constitución mixta bajo la misma. No hay que obviar que dichas medidas son interdependientes; sin embargo, un análisis que siga el orden cronológico en el que fueron introducidas puede ayudar a trazar la evolución del régimen y su progresivo distanciamiento de la constitución mixta con más claridad.

La normalización de la ocupación egipcia mediante el Tratado de Kuttaihiyya tuvo como consecuencia el mantenimiento de los nuevamente ocupados territorios dentro del aparato fiscal del Imperio Otomano. El tributo que fijó el Tratado a cambio de la posesión de Siria supuso una carga fiscal considerable para las autoridades egipcias, a la que más adelante se añadiría la presión generada por el alto coste de la guerra contra los rebeldes contra el nuevo gobierno<sup>21</sup>. Por tanto, a fin de poder gobernar la recién adquirida provincia siria, las autoridades egipcias se vieron obligadas a aumentar considerablemente los impuestos. En Monte Líbano, el mantenimiento de Bashir en su puesto de Gran Príncipe sustrajo a la Montaña del gobierno egipcio directo, pero no la exoneró de sus obligaciones fiscales hacia las nuevas autoridades. Como Gran Príncipe, Bashir estaba encargado de garantizar la recaudación de los impuestos en la Montaña, y por tanto, de aumentar la presión fiscal conforme a las necesidades del gobierno regional.

Sin embargo, el fuerte rechazo que la política fiscal egipcia acabaría provocando en Monte Líbano a mediados de la década de los treinta no debería atribuirse exclusivamente a la cantidad elevada del tributo exigido al Príncipe. En el periodo inmediatamente posterior a la ocupación, las autoridades egipcias mantuvieron el *statu quo* en la Montaña: el *miri* o *tax farm* –principal impuesto bajo el régimen del Principado– no se modificó. Pero en cuanto las circunstancias de la guerra se lo permitieron, Ibrahim Pasha aco-

21 Tras la segunda gran derrota de los otomanos ante el ejército de Ibrahim Pasha, éste le sugirió a su padre que dejaran de pagar el tributo al Sultán, pero Mehmet ‘Ali le insistió en que siguiera pagándolo. *Ibíd.*, pp. 152-153.

metió una reforma fiscal que pretendía uniformizar el sistema de recaudación de impuestos en todo el territorio sometido a su jurisdicción. Dicha reforma se llevaría a cabo pese al mantenimiento del vínculo formal con el Imperio Otomano.

En lo que atañe a Monte Líbano, este segundo periodo se caracterizó por la introducción de nuevos impuestos contrarios a su *tradición fiscal*. Y en la medida en que la jurisdicción de la Montaña había permanecido en manos de Bashir, el impacto constitucional de la política fiscal egipcia debería analizarse en relación con el *poder tributario* del Príncipe, entendido éste como uno de los principales poderes de *imperium* que ejercía, y a la vez, una de las principales manifestaciones del delicado equilibrio entre resistencia y participación que caracterizaba su relación con el poder imperial a nivel regional. Sin embargo, veremos que el alcance del poder tributario del Príncipe en este segundo periodo de transformación es difícil de determinar, principalmente por dos razones. Primero, porque las autoridades egipcias convirtieron a gran parte de las familias feudatarias que tradicionalmente habían sido encargadas de la recaudación de los impuestos en sus feudos, en *funcionarios* del Estado que “actuaban en nombre del ‘Estado’ y recibían una paga mensual”<sup>22</sup>. Segundo, aunque en menor medida, porque introdujeron a nuevos agentes fiscales *distintos* de dichas familias.

Pese a que la política fiscal egipcia es unánimemente considerada como uno de los principales factores que condujeron a la revuelta general de 1840 en Monte Líbano –y los consiguientes enfrentamientos sangrientos que tuvieron lugar entre drusos y maronitas– destaca en los distintos estudios que se han realizado sobre el periodo de ocupación egipcia, la ausencia de una clara ordenación de los impuestos propios de dicho periodo, así como de un análisis que relacione la revuelta con una ruptura del equilibrio garantizado bajo la constitución mixta del Principado.

La primera dificultad con la que nos topamos al intentar establecer un inventario de los impuestos recaudados bajo el periodo egipcio –necesario para determinar el alcance de la reforma fiscal correspondiente con dicho periodo– es la confusión terminológica patente en la bibliografía que hace referencia a la política fiscal en Monte Líbano, tanto antes como durante la ocupación egipcia. Dicha confusión se debe a la escasez de las fuentes originales y a su dispersión, pero sobre todo, a la falta de homogeneidad terminológica de las propias fuentes primarias, en las que coexisten el lenguaje coloquial de

22 Boustany, *Introduction à l'histoire politique du Liban moderne*, cit., p. 56.

uso en las aldeas de Monte Líbano, y la terminología heredada de la tradición fiscal islámica y que el gobierno otomano adaptó para su uso particular. Uno de los ejemplos más comunes de dicha coexistencia entre los dos lenguajes consiste en el empleo de los términos *miri* –coloquial– y *jaray* –que en su contexto islámico original estaba vinculado a la tierra, y con el que los otomanos designaban los impuestos oficiales pagables a la tesorería del Estado– para referirse al mismo impuesto<sup>23</sup>.

Sin embargo, un examen más detenido de las fuentes disponibles revela que más allá de la falta de homogeneidad terminológica, la verdadera dificultad de ordenación de los impuestos se debe a una manifestación característica de la *autonomía fiscal* del Príncipe, que consistía en su capacidad de negociar y adaptar los tipos impositivos predefinidos por la autoridad regional, de tal modo que terminaran distando de los que en última instancia se imponían a los territorios bajo su jurisdicción. En este sentido, la autonomía fiscal del Príncipe se medía contra su capacidad de cumplir con sus obligaciones fiscales hacia la autoridad regional, sin contravenir la *tradición fiscal* de la Montaña. Por tanto, el alcance de la reforma fiscal egipcia y su efecto sobre el poder tributario del Príncipe, debería medirse antes con relación al *modo* en el que se introdujeron determinados impuestos, que a la novedad de los tipos impositivos en sí.

En este sentido, quizá sea el ejemplo de la *yizya* –impuesto tradicionalmente reservado a los no musulmanes residiendo en tierras predominantemente musulmanas– el que mejor ayude a entender el impacto de la política fiscal egipcia sobre el ejercicio del poder tributario, y por ende, sobre el papel del Príncipe y el propio régimen del Principado. En efecto, la *yizya* constituye el ejemplo más característico de impuesto que la Montaña tradicionalmente había podido evitar –al menos indirectamente– como consecuencia de su autonomía fiscal. No obstante, también es un impuesto cuya denominación varía de fuente en fuente, lo cual ha generado una confusión a la hora de determinar sus orígenes, y por tanto, la medida en la que su introducción por los egipcios constituyó una verdadera ruptura con el pasado.

Si tomamos el *daftar* o tabla de impuestos correspondiente al año 1837 como punto de partida, constatamos que en esta fuente propia del perio-

23 C. Farah, “Emir Basir II’s Fiscal Policies for Mt. Lebanon in 1837: A Socio-economic Investigation”, en Temimi A. (ed.), *Les provinces arabes à l’époque ottomane*, Zaghuan: Centre d’Études et de Recherches Ottomanes et Morisco-Andalouses, 1987, p. 113.

do egipcio aparece un impuesto que no estaba listado en el *daftar* de 1832. El nuevo impuesto figura bajo la denominación *yawala*, que como bien explica Farah, deriva de *yala* o evacuar, o del pasivo *uyliya* o evacuado, en referencia a cuando el segundo califa musulmán que llegó al poder en 634 d.C., expulsó a los judíos y cristianos de la península arábiga<sup>24</sup>. Según Farah, el término *yawala* progresivamente llegó a significar lo que en otros lugares significaba *yizya*<sup>25</sup>.

El primer punto que llama la atención en el *daftar* de 1837 es que a la vez que aparece el nuevo impuesto sobre los *yawala*, desaparece el impuesto sobre los *metualies* o chiíes que figuraba en el de 1832. Éste aparecía específicamente en dos distritos en el *daftar* de 1832.

¿Acaso hay que concluir que tanto drusos como maronitas habían estado exentos de la *yizya*/impuesto sobre los *yawala* anteriormente a la ocupación egipcia, mientras que los chiíes sí lo pagaban? ¿A quiénes se les consideró *yawala* en 1837? Estas preguntas son relevantes para la determinación de los orígenes de la *yizya*/impuesto sobre los *yawala* en Monte Líbano, y por tanto, de su relación con la tradición fiscal de la Montaña. Polk, quien dedica dos capítulos enteros a la organización fiscal de Monte Líbano –uno antes y otro bajo la ocupación egipcia– recuerda que según contaba Volney, el *jaray* o impuesto sobre los cristianos –otro término más para designar el mismo impuesto– no se recaudaba en los distritos en los que la recaudación de impuestos se realizaba a través de recaudadores privados, “como los de los maronitas y drusos, sino sólo sobre los *ra’aya* o sujetos inmediatos”<sup>26</sup>. Quizá sea esta la razón que lo lleva a concluir que la *yizya* se impuso a los cristianos sólo tras la ocupación. Farah, quien también resalta la novedad del impuesto sobre los *yawala* en el *daftar* de 1837 –sin por tanto especificar quiénes los conforman– afirma a la vez que las tres categorías de impuestos que el Estado [otomano] recaudaba de manera uniforme eran el “*miri* sobre la propiedad, la *yizya* sobre los no musulmanes y las aduanas sobre el tráfico comercial inter-portuario”<sup>27</sup>.

La contradicción entre sus propias conclusiones relativas a la novedad del impuesto sobre los *yawala* por un lado, y su afirmación relativa a la existencia constante de la *yizya* bajo el gobierno otomano por otro, quizá se

24 Ibid.

25 Ibid.

26 Polk, *A Study of the Impact of the West*, cit., p. 38.

27 Farah, “Emir Basir II’s Fiscal Policies”, cit., p. 119.

deba a que presta más atención a los tipos impositivos teóricamente propios de los sistemas fiscales otomano y egipcio respectivamente, que al modo en el que en la práctica el Principado de Monte Líbano cumplía con sus obligaciones fiscales. En este sentido, Polk acierta más cuando afirma que la *yizya* se impuso a los cristianos después de la ocupación, no porque anteriormente no hubiese formado parte de las obligaciones fiscales de la Montaña hacia las autoridades regionales, sino porque al concentrarse la responsabilidad de pagar dichas obligaciones en la sola persona del Príncipe, la *yizya* como obligación monetaria directamente pagadera al Estado en lugar del servicio militar, no había sido impuesta en la Montaña. Más bien, la capacidad del Príncipe de ajustar los tipos impositivos se había reflejado tradicionalmente en obligaciones fiscales “combinadas en una sola obligación traducida por una suma anual fijada [por adelantado]”<sup>28</sup>. En este sentido, la máxima expresión de la autonomía fiscal del Príncipe había residido en la concentración en sus manos del poder tributario, lo cual había impedido la introducción de impuestos *directamente* exigibles por parte de las autoridades regionales.

Por tanto, se trata de determinar la medida en que la introducción del impuesto de la *yizya*, y de modo más general, de los nuevos impuestos aparecidos durante el gobierno egipcio, contravenía la autonomía fiscal del Principado, ya no tanto por la novedad de los impuestos en sí, sino por el modo en que se habrían de introducir. Como decíamos arriba, tradicionalmente, la autonomía fiscal se había manifestado en la capacidad del Príncipe de *negociar* los tipos impositivos de modo que sus obligaciones fiscales quedaran saldadas mediante la determinación de una única suma anual fijada por adelantado.

El siguiente ejemplo que remonta a principios del siglo XIX, es decir, anteriormente a la ocupación egipcia, refleja con claridad el *modus operandi* mediante el cual el Príncipe históricamente había garantizado el respeto de la tradición fiscal de la Montaña y por tanto, su autonomía fiscal. En 1807, la Sublime Puerta manifestó al propio Bashir –a través del gobernador de Sidón– su insatisfacción con el tributo anual que pagaba a cambio de gobernar Monte Líbano<sup>29</sup>. Como consecuencia, ordenó que la *yizya* se impusiera a todos los habitantes del Principado con el fin de aumentar la suma que hasta entonces había estado cobrando. Ahora bien, si es cierto que tradicionalmente este impuesto había sido descartado en la Montaña, también es cierto que

28 Polk, *A Study of the Impact of the West*, cit., p. 37.

29 La Puerta Sublime se justificaba alegando la devaluación de la moneda y la consiguiente subida de precios que a su juicio habían afectado el valor real del tributo. *Ibíd.*



su aplicación era perfectamente justificable puesto que tanto maronitas como drusos –éstos al menos en la práctica– estaban exentos del servicio militar. Sin embargo, en vez de admitir la introducción de la *yizya* en los territorios sometidos a su jurisdicción, el Príncipe consiguió que las autoridades otomanas se conformaran con una suma prefijada, exigible una sola vez, aunque pagadera en varios plazos<sup>30</sup>.

La autonomía fiscal del Príncipe queda reflejada en su capacidad de evitar la introducción de un impuesto ajeno a la tradición fiscal de la Montaña, pese a su legitimidad teórica. Además, el ejemplo tipifica el delicado equilibrio que caracterizaba la relación entre el poder imperial y el poder local, donde el Príncipe a la vez participaba del poder imperial –recaudando tanto el tributo como los impuestos adicionales con firmeza– y se resistía a él –haciendo que se respetara la tradición fiscal de la Montaña–.

En suma, previamente a la ocupación egipcia, la relación entre el Príncipe y las autoridades imperiales en materia fiscal comportaba: por un lado, la obligación del Príncipe de pagar un tributo anual a cambio de gobernar, y por otro, una autonomía fiscal relativa que le proporcionaba el tributo, ya que teóricamente libraba a los habitantes de Monte Líbano de pagar impuestos directos situados fuera del alcance del poder tributario del Príncipe. El Príncipe saldaba sus obligaciones fiscales hacia el Imperio mediante el pago del tributo anual, y concentraba a nivel local el poder tributario. Como escribió Venture de Paradis –quien acompañó al Barón de Tott en su misión al Imperio Otomano en 1777– en referencia a los habitantes de la Montaña, “a cambio del pago de un tributo anual [...], viven en libertad en sus montañas, bajo las leyes de un gobierno feudal, y el Pasha no tiene ni el derecho ni el poder de entrometerse en sus asuntos”<sup>31</sup>. En este sentido, la forma en la que los habitantes de Monte Líbano comúnmente se referían al tributo –*miri*– es reveladora, ya que la palabra *miri*, como bien explica Farah, proviene de *'amiri*, es decir principesco, lo cual indica que tradicionalmente, los distintos feudos identificaban al Príncipe como máxima expresión del poder tributario<sup>32</sup>.

Volviendo a la pregunta de partida, se trata de determinar las implicaciones que tuvo la introducción por el gobierno egipcio de impuestos ajenos a la tradición de la Montaña, sobre la autonomía fiscal del Principado. Si recordábamos el antecedente relativo a la tentativa por parte de las autoridades

30 Ibid., p. 38.

31 Ibid., p. 34.

32 Farah, “Emir Basir II’s Fiscal Policies”, cit., p. 113.



otomanas de introducir la *yizya* en 1807 es porque, al constituir un ejemplo característico de la capacidad del Príncipe de negociar los tipos impositivos con tal de garantizar el respeto de la tradición fiscal del territorio bajo su jurisdicción, es preciso analizar su posterior introducción por parte del gobierno egipcio en relación con dicha capacidad.

Tras la batalla de Kutaihiyya y el consiguiente tratado de paz entre las fuerzas otomanas y egipcias, Ibrahim Pasha empezó a reorganizar administrativamente los nuevos territorios adquiridos. La principal innovación en materia tributaria fue la introducción del *farda* o *head tax*, a partir de 1833<sup>33</sup>. Si bien las autoridades egipcias justificaron este impuesto alegando que los otomanos también lo habían introducido en tiempos de guerra, lo más probable es que entonces lo hubiera recaudado el Príncipe conforme a la tradicional manera en la que las autoridades feudales situadas bajo su jurisdicción cumplían con sus obligaciones fiscales: recolectando la suma exigida por su superior jerárquico, además de una suma adicional con la que se quedaban como recompensa por la recaudación.

Sin embargo, cuando los habitantes de Monte Líbano empezaron a pagar el *farda* en 1833, el total recaudado fue *directamente* entregado a la administración egipcia<sup>34</sup>. ¿Acaso hemos de concluir que los egipcios recurrieron a una administración propia, distinta de las tradicionales autoridades feudales del país para realizar la recaudación? Si nos remitimos a la correspondencia que mantuvo el (futuro) Pasha de Egipto con el gobierno central del Cairo desde los inicios de la ocupación, nos consta que anteriormente al establecimiento de la tabla de impuestos de 1832 para Monte Líbano, el Pasha había pedido a las autoridades en Egipto que le mandaran “algunos funcionarios [...] con el fin de organizar los asuntos fiscales de la costa siria de manera acorde con los de Egipto”<sup>35</sup>. Si bien inicialmente la Montaña había logrado mantener su autonomía respecto a las ciudades costeras, la voluntad que manifestó el gobierno egipcio de modernizar los mecanismos de recaudación de impuestos acabó alcanzándola, traducándose principalmente por un incremento en la eficiencia de la recaudación. Como señalan varias fuentes, a pesar de que en el primer año en el que se impuso el *farda* sólo lo pagaron unos 19.000 habitantes de la Montaña, entre 1838

33 Polk, *A Study of the Impact of the West*, cit., p. 154.

34 *Ibíd.*, p. 155.

35 *Ibíd.*, p. 154.

y 1839 el número de contribuyentes se había triplicado<sup>36</sup>. Sin embargo, estos datos no deberían llevarnos a la conclusión de que la administración fiscal egipcia suplantó desde el principio e íntegramente a las tradicionales familias feudales de la Montaña. Es cierto que los acontecimientos políticos de 1834 –en los que nos detendremos más adelante– llevaron al gobierno egipcio a castigar a parte de estas familias feudales a través de su política fiscal, con la siguiente consecuencia: nunca hasta entonces, el alcance de sus obligaciones –y por ende, la garantía de sus privilegios– había dependido tan poco del Príncipe. Sin embargo, no es preciso afirmar que las autoridades egipcias acabaron definitivamente con el tradicional sistema de recaudación de impuestos. Primero, porque el Principado –así como el resto de los territorios sirios– conservó varios impuestos propios, y segundo, porque el sistema tributario nunca alcanzó una unificación completa bajo los egipcios<sup>37</sup>. Más bien, los esfuerzos de uniformización llevados a cabo por el funcionariado egipcio coexistirían incómodamente, a lo largo de la ocupación, con una multiplicidad de costumbres locales. Como venimos diciendo desde el principio, los cambios fiscales que introdujeron los egipcios deberían más bien analizarse en relación con la titularidad del poder tributario del Príncipe, con el fin de determinar el alcance de la misma.

Ahora bien, si el ejemplo del impuesto de la *yizya* anteriormente analizado nos ha ayudado a entender el cambio que se produjo en la relación que mantenía el Príncipe con el poder regional en materia fiscal, el caso del impuesto del *farda* que expondremos ahora más bien refleja este cambio de cara a los súbditos, es decir, en el papel de garante del equilibrio entre las distintas fuerzas sociales que correspondía al Príncipe bajo la constitución mixta.

Durante el siglo XVIII hubo dos intentos por parte de los Príncipes de introducir el impuesto del *farda* en la Montaña. No obstante, los resultados que dio su imposición por parte de las autoridades egipcias casi un siglo después fueron netamente distintos. En 1749, el príncipe Milhim lo intentó, y aunque el montante no era muy elevado, el pueblo empezó a unir fuerzas para rebelarse, y el Príncipe acabó retirando la medida<sup>38</sup>. En 1782, el príncipe Yusif intentó introducir un impuesto parecido, aunque con una denominación

36 Según las estimaciones del cónsul Moore, entre los habitantes que pagaron el *farda* entre 1838 y 1839 figuraban unos 8.000 drusos, 27.000 cristianos, 1.500 chiíes y 1.000 suníes. *Ibíd.*, p. 155.

37 *Ibíd.*, p. 158.

38 *Ibíd.*, p. 43.

distinta –*sasiyya*– pero cuando envió a sus agentes a recolectarlo, el pueblo se negó a pagarles y les echó<sup>39</sup>.

Estos precedentes en la Montaña resaltan dos aspectos esenciales de la autonomía fiscal del Príncipe previa a la ocupación egipcia. El primer aspecto atañe el *origen* y el *porqué* del impuesto: Mientras la orden de introducirlo en las dos ocasiones que evocábamos antes emanó del Príncipe, su introducción en 1833 obedeció a una decisión de las autoridades egipcias. Quizá el motivo que guió a los Príncipes en los dos intentos anteriores obedeciera a la presión ejercida por el poder otomano regional, pero siendo el *farda* un impuesto personal, el que lo paga se convierte en el súbdito directo de quien lo impone, y aunque los príncipes lo hicieran por motivos ajenos a su propio gobierno, la decisión de imponer o no un impuesto emanaba en última instancia de ellos. En otros términos, mientras que bajo el Imperio Otomano los Príncipes habían conseguido mantener la autonomía fiscal del Principado a pesar de sus obligaciones monetarias hacia el gobierno regional, el gobierno egipcio había situado a los habitantes de la Montaña bajo su administración directa, *pese* al mantenimiento en su cargo del Príncipe.

El segundo aspecto relativo a la autonomía fiscal del Príncipe atañe a la *legitimidad* del impuesto, es decir, a su compatibilidad con la tradición fiscal de la Montaña. En este sentido, los dos ejemplos expuestos arriba demuestran cómo, en el periodo anterior a la llegada de los egipcios, el Príncipe todavía ejercía de garante de la constitución mixta ya que el respeto de las tradiciones locales –*in casu* se trataba de no violar la tradición fiscal que exoneraba a los habitantes de la Montaña de los impuestos personales– seguía primando en última instancia sobre sus decisiones. Sin embargo, la alianza de Bashir con el gobierno egipcio modificó su papel tradicional, como bien demuestra la política fiscal llevada a cabo durante la ocupación. Y es que el *farda* no fue el único impuesto de carácter personal que fue introducido en este periodo, sino que también lo fue la *sujra* o *corvéé*, es decir la faena o el trabajo forzado. Una de las primeras demandas que hicieron las autoridades egipcias a Bashir fue que les proporcionara trabajadores para reparar el daño que había sufrido Acre<sup>40</sup>. Ahora bien, la *sujra* no era completamente ajena a la tradición de la Montaña, y el propio Bashir la había impuesto en reiteradas ocasiones para la realización de obras públicas. Contrariamente a lo que ocurría en otras provincias donde a los cristianos se les trataba como sujetos directos del gobierno regional y a los que

39 Ibid.

40 Ibid., p. 142.

por consiguiente se les aplicaba el estatus de *dhimmies* y se les exigía que realizaran trabajos no remunerados a favor de los musulmanes, la autonomía de la Montaña había dispensado a los habitantes cristianos de semejantes faenas, y tanto drusos como cristianos participaban en los trabajos de construcción ordenados por el Príncipe<sup>41</sup>. El verdadero cambio ocurrido bajo el gobierno egipcio resultaba del *alcance* de esas faenas: nunca hasta entonces habían sido impuestas a los habitantes de Monte Líbano a tal escala<sup>42</sup>. Además, las faenas de transporte y las mineras acabaron teniendo consecuencias negativas sobre la economía de la Montaña, pues muchos campesinos llamados a realizarlas se encontraron en la obligación de deshacerse de su ganado; por otro lado, las cosechas agrícolas se vieron afectadas por la ausencia de los campesinos que prefirieron huir o refugiarse en las altas montañas a cumplir con sus nuevas obligaciones<sup>43</sup>. A fin de construir una administración centralizada, el gobierno egipcio pretendía incorporar a la Montaña en su aparato fiscal, no sólo a través del impuesto sobre la tierra, sino sobre todo a través de una serie de impuestos personales que situaban a todos sus habitantes, fueran de la religión que fueran, bajo su gobierno directo.

El hecho que las autoridades egipcias primaran la satisfacción de sus necesidades económicas sobre el respeto de la autonomía fiscal de Monte Líbano no constituía ninguna novedad respecto al comportamiento de los gobiernos regionales otomanos anteriores a la ocupación egipcia. El cambio más bien atañía al papel de mediador que hasta entonces había cumplido el Príncipe, y que le había permitido garantizar, de forma más o menos constante, el respeto de la autonomía de los territorios situados bajo su jurisdicción, a la vez que cumplir con sus obligaciones hacia el poder regional. Dicha capacidad de mediación se medía por algunos en relación con el equilibrio de poder entre el Pasha y el Príncipe. En palabras de los propios habitantes

41 J. Abou Nohra, «Les faveurs fiscales aux moines du Mont-Liban sous le gouvernement des Emirs Shihab (1697-1841)», en Temimi A. (ed.), *Les provinces arabes à l'époque ottomane*, Zaghuan: Centre d'Études et de Recherches Ottomanes et Morisco-Andalouses, 1987, p. 23.

42 «La montagne fournit pendant plusieurs années de nombreuses corvées pour les constructions de Saint-Jean-d'Acre; elle envoya aussi des maçons et d'autres ouvriers au Kolek-Bogaz, où, la plupart de ces hommes succombaient aux fatigues, à la mauvaise nourriture et à l'influence de l'air». H. Guys, *Beyrouth et le Liban. Relation d'un séjour de plusieurs années dans ce pays*, Paris: Comon, 1850, pp. 131-132.

43 H. Haddad, *Lubnan a-thawrat al-fallahiyya. al-Qarn at-tasi' 'asar* (El Líbano de las revueltas campesinas. El siglo diecinueve), Yunie: Dar Nazir 'abbud, 1994, p. 195.

de la Montaña, el tributo que pagaba el Príncipe era proporcional al miedo de los pashas<sup>44</sup>.

La mayor consecuencia que tendría el abandono por parte del Príncipe de su papel de mediador en favor de su alianza con el gobierno egipcio, es que, la resistencia, o eso que Polk describe como “liderazgo político”<sup>45</sup>, se desplazaría hacia las familias feudales contrarias a la política egipcia en Monte Líbano –y por tanto perjudicadas por ella– y que el equilibrio entre las distintas fuerzas sociales se acabaría rompiendo. Porque si bien tradicionalmente la Montaña había disfrutado de una relativa autonomía fiscal, dicha autonomía no debería confundirse con un verdadero sistema fiscal. Más bien, la distribución de las obligaciones fiscales entre las distintas familias feudales, y dentro de sus respectivos feudos, es decir, entre las distintas aldeas, había sido principalmente determinada por el siempre inestable equilibrio de fuerzas entre dichas familias. Así lo atestiguaron los observadores del periodo previo a la llegada de los egipcios, y lo confirma la escasez de la información que se ha conservado sobre la manera en la que se llevaba a cabo esa distribución.

Entonces, la tradición fiscal de la Montaña no sólo se expresaba a través de la *ausencia de determinados tipos impositivos*, en especial los personales –expresión de la capacidad de resistencia al poder regional– sino también a través de la *ausencia de homogeneidad en la distribución de las cargas fiscales en el ámbito local* –expresión de la búsqueda constante de equilibrio entre los distintos feudos situados bajo la jurisdicción del Principado. Y la alianza entre el Príncipe y los egipcios implicaría –además de su pérdida de capacidad de resistencia al poder regional– un incumplimiento de la obligación de garantizar el equilibrio entre las fuerzas que gobernaba, y en función de cuyo poder había determinado sus cargas fiscales anteriormente. Por tanto, el impacto de la política fiscal egipcia no ha de buscarse sólo en los intentos de integración fiscal mediante la introducción de impuestos contrarios a la autonomía tradicional del Principado, sino también en la transformación de la relación entre el Príncipe y las distintas fuerzas sociales, y sus consecuencias sobre el equilibrio entre estos últimos.

A fin de entender cómo la sumisión del Príncipe a la política fiscal egipcia acabó movilizándolo a las distintas fuerzas sociales en contra del gobierno, hemos empezado por analizar la relación entre los impuestos intro-

44 Polk, *A Study of the Impact of the West*, cit., p.34.

45 *Ibid.*, p. 204.

ducidos por las autoridades egipcias y la tradición fiscal de la Montaña, cuyo máximo garante bajo la constitución mixta había sido el Príncipe. Hemos visto, con el ejemplo del *farda*, cómo los habitantes de Monte Líbano se convirtieron en súbditos directos de la administración central egipcia a pesar de la aparente supervivencia del régimen del Principado. El siguiente paso consiste en analizar las consecuencias que tuvo la vulneración por parte del gobierno egipcio de la tradición fiscal de la Montaña, por un lado, sobre la relación del Príncipe con las distintas fuerzas sociales, y por otro, sobre la relación de estas fuerzas entre sí.

Si el proceso de modernización del aparato fiscal emprendido por los egipcios constituía una amenaza a la totalidad del sistema feudal del Principado libanés, el sometimiento del príncipe Bashir al gobierno egipcio desamparó a sus viejos rivales –principalmente drusos– quienes, bajo la constitución mixta, habían podido contar con un mínimo de garantías en relación con sus intereses vitales. A principios del siglo XIX, cuando el príncipe chehabí alcanzó el auge de su poder, manifestó una cierta tendencia hacia el absolutismo, tal y como hemos visto en el capítulo anterior. Dicha tendencia le impidió, en ocasiones, seguir garantizando el equilibrio entre los distintos agentes sociales, lo cual puso en peligro a la constitución mixta. Pero la alianza de Bashir con las autoridades egipcias tendría como consecuencia directa la desaparición de las garantías que dicha constitución había supuesto para los feudos bajo su jurisdicción. Con la ocupación egipcia, la ruptura del equilibrio se produjo de una forma más violenta ya que mientras el campesinado –mayoritariamente maronita– se benefició de las políticas egipcias, las grandes familias feudales sufrieron una vulneración significativa de sus intereses –tributos excesivos, confiscaciones de propiedad, etc.– lo cual indicaba que el Príncipe había dejado de constituir la garantía del orden antiguo, y que como consecuencia, el liderazgo político ya no le incumbía.

En el periodo anterior a la ocupación egipcia, el año 1825 había marcado un antes y un después en las relaciones entre el príncipe chehabí y las tradicionales familias feudales drusas. Durante el periodo que se extendió entre 1788 y 1804, el gobernador de Acre, Yazzar Ahmed Pasha, se había dedicado a incitar a las distintas facciones feudales las unas contra las otras, con el fin de debilitar al Príncipe. La negativa de Bashir de asistir a Yazzar en su resistencia al asedio de Acre por Napoleón le había valido la enemistad del Gobernador quien, tras conseguir que las tropas francesas se retiraran, incrementó su intervención en los asuntos de Monte Líbano. Incluso los drusos Yumblat, quienes

en 1788 habían apoyado al Príncipe en su llegada al poder, fueron animados por el Pasha otomano a oponerse a él a partir de 1799, y a apoyar a sus rivales de entre los chehabíes<sup>46</sup>. El gran alcance de la oposición de Yazzar al gobierno de Bashir lo llevaría en los años posteriores a la derrota francesa a nombrar a cinco príncipes chehabíes diferentes al cargo de Gran Príncipe, lo cual acabaría obligando a Bashir a huir a Egipto en 1801<sup>47</sup>. Tras el fallecimiento de Yazzar en 1804, Bashir se dedicaría a neutralizar a todas las familias feudales drusas que habían apoyado a sus rivales bajo la instigación del gobernador otomano. Los únicos que no fueron despojados de sus riquezas y privilegios fueron los Yumblat. Esto convertiría a Bashir en los años posteriores en el “maestro total”<sup>48</sup> de Líbano. Sin embargo, la sustitución de su aliado en Acre por Abdalá Pasha en 1819 volvió a desestabilizar el reinado del Príncipe, quien en 1820 optó por el exilio voluntario. Sin embargo, el caos que se produjo tras su salida llevó al nuevo gobernador a aprobar su regreso, lo que inició una alianza entre los dos. Cuando un año después el Pasha de Acre perdió el favor de la Puerta, Bashir volvió a optar por el exilio. En Egipto, intercedió a favor de Abdulá Pasha ante el poderoso Mehmet ‘Ali, quien consiguió que la Puerta lo volviera a nombrar gobernador de Acre. Como consecuencia, la vuelta de Bashir a Líbano fue triunfal. De nuevo en una posición fuerte, el Príncipe buscaría la subyugación de su último rival, Bashir Yumblat, quien había intentado evitar su vuelta a Monte Líbano. Al exigirle un tributo excesivo, Yumblat prefirió huir. Entonces, el Príncipe destruyó su palacio y confiscó sus propiedades, provocando la vuelta de su enemigo. Éste último juntó a varios príncipes y señores feudales y en enero de 1825, proclamó la revuelta contra Bashir<sup>49</sup>. Sin embargo, los rebeldes fueron derrotados y el propio Yumblat detenido en Damasco y estrangulado, bajo las ordenes de Bashir, en Acre<sup>50</sup>.

En la medida en que Bashir Yumblat representaba la última resistencia efectiva al poder incontestable del Príncipe, Salibi acierta al concluir que al aniquilarlo, el Príncipe puso un fin al “dominio político druso en el país”<sup>51</sup>. Porque la lucha de Bashir Yumblat –quien había conseguido encabezar a todas las familias feudales drusas distribuidas por el Shuf– no había sido una

46 Salibi, *A History of Modern Lebanon*, cit., p. 22.

47 *Ibíd.*, p. 21.

48 *Ibíd.*, p. 23.

49 *Ibíd.*, p. 27.

50 *Ibíd.*

51 *Ibíd.*



lucha por sustituir al príncipe chehabí. No era la exclusividad reconocida a los chehabíes para acceder al Principado la que estaba en entredicho sino, como bien recalca Rabbath, “la estabilidad de las tradiciones y privilegios de la feudalidad libanesa, en riesgo de debilitamiento e incluso de abolición, como resultado de la política que el Príncipe había seguido desde finales del siglo XVIII”<sup>52</sup>. Como consecuencia, el liderazgo druso se trasladó a las familias feudales de menor rango, quienes más adelante apoyarían en su casi totalidad al Sultán otomano en su guerra contra el vasallo rebelde y su aliado libanés.

Como hemos visto, la transformación del papel del Príncipe se manifestó principalmente a través de la pérdida de su autonomía fiscal respecto al gobierno regional. Sin embargo, dicha pérdida tendría consecuencias que irían más allá del ejercicio del poder tributario por parte de Bashir ya que a la vez alcanzaría su *poder de llamamiento a las armas*. En efecto, la autonomía de la Montaña había consistido ante todo en el hecho de que sus habitantes no eran tratados como sujetos directos del Imperio Otomano; si los impuestos iban directamente a la administración central egipcia, ¿acaso ésta no podía imponer el reclutamiento a los habitantes de Monte Líbano? Si bien no podemos afirmar que la introducción del reclutamiento en la Montaña constituyó en sí el factor principal que llevó a la ruptura definitiva del equilibrio entre las distintas fuerzas sociales, sí podemos llegar a entender la manera en la que había evolucionado la relación del Príncipe con dichas fuerzas durante los primeros años de dominio egipcio, a través de un análisis de las consecuencias que tuvo dicha introducción.

Anteriormente a la ocupación egipcia, los habitantes de Monte Líbano no habían sido sometidos a ningún reclutamiento por órdenes de las autoridades otomanas regionales. Sin embargo, la situación era distinta según se trataba de los cristianos o de los drusos: mientras los cristianos no podían formar parte del ejército por su condición de *dhimmíes*, los drusos en principio sí estaban obligados a asistir a las autoridades regionales según sus necesidades bélicas, pero cumplían con su obligación proporcionando a un número determinado de voluntarios a quienes pagaban para ir a la guerra en su lugar. En otros términos, su obligación teórica de reclutamiento se asemejaba más en la práctica a la de *sujra* o faena<sup>53</sup>. Los cristianos por su parte no pagaban la *yizya en lieu* de su no participación en el ejército regular, a pesar de los intentos varios que hemos visto que hubo para introducirla.

52 Rabbath, *La formation historique du Liban*, cit., p. 203.

53 Polk, *A Study of the Impact of the West*, cit., p. 157.



La autonomía fiscal del Principado anteriormente descrita no había dado lugar a un verdadero sistema fiscal bajo el cual la determinación de las cargas fiscales de los distintos feudos obedeciese a unas reglas uniformes e inamovibles. Del mismo modo que la determinación del tributo anual exigible al Gran Príncipe por parte de las autoridades otomanas regionales dependía de la relación de fuerza entre ambos, así como de las exigencias del Pasha –acordes con sus ambiciones políticas– la distribución de las obligaciones fiscales entre las familias feudales sometidas a la jurisdicción del Príncipe también dependía de la relación que mantenían con él, así como de sus necesidades bélicas y demás. A su vez, la subdivisión de las cargas fiscales realizada por cada familia dentro de su feudo se determinaba en términos porcentuales, de manera que el monte exacto que a cada cual le correspondía pagar dependía en última instancia del monte total que caía sobre el feudo<sup>54</sup>. Dicha subdivisión dependía del equilibrio de poderes entre el señor feudal y los pagadores de impuestos sujetos a su jurisdicción.

Ambos factores, *subjetivo* –la relación con los feudos– y *objetivo* –las exigencias de orden económico– son difícilmente separables, puesto que a menudo la necesidad de aumentar los impuestos tenía como consecuencia el deterioro de la relación del Príncipe con las familias feudales. Sin embargo, también es cierto que a menudo, la política fiscal del Príncipe se utilizaba como arma político. Si las exenciones para los aliados del Príncipe y las grandes familias principescas eran una práctica común, la distribución desigual de las cargas fiscales a veces se realizaba con el objetivo de subyugar a los rebeldes o debilitar a potenciales rivales, cobrando así la subjetividad mayor relevancia.

Tenemos constancia de que en 1832, cuando los egipcios todavía no habían desarmado a los drusos, ya existía la llamada práctica de la *doble imposición*. En un documento redactado en torno a ese periodo y conservado por una antigua familia feudal maronita del sur de Líbano, se especifica claramente si los impuestos que han de colectarse son *mal wahid* o *malayn*, es decir, una cantidad o dos<sup>55</sup>. Según el mismo documento, varias familias feudales drusas pagaban una sola cantidad, es decir un solo impuesto, mientras que otras, en especial las derivadas de los Yumblat –drusos y principales rivales de los Chehab– pagaban el doble<sup>56</sup>. Makdisi llega a calificar estas prácticas

54 Ibid., p. 46.

55 Ibid., p. 145.

56 Ibid., p. 146.

como una “política sostenida” de Bashir para consolidar su poder en detrimento de las tradicionalmente fuertes familias notables drusas<sup>57</sup>.

Bien es cierto que las demandas excesivas de dinero que al volver del exilio hizo el Príncipe a Yumblat –quien, como hemos visto había conspirado en su contra– retratan dicha política con claridad. Ahora bien, en la medida en que la dureza de la política fiscal egipcia se debía principalmente a la necesidad de mantener una fuerte presencia militar en los territorios ocupados, ésta no se puede analizar en los mismos términos. Si bien la práctica de los impuestos adicionales se mantuvo tras la ocupación, como dice Farah, ésta se debió más a la necesidad que a un deseo de venganza del Príncipe<sup>58</sup>. El hecho de que dicha práctica acabara estandarizándose en todos los distritos –incluidos los asignados a los simpatizantes del Príncipe de entre las familias feudales– corrobora dicha afirmación.

Sin embargo, la alianza incondicional de Bashir con Ibrahim Pasha sí contribuyó a aumentar la sensación de desamparo entre las élites drusas. Asimismo, la promoción por parte del gobierno egipcio de la igualdad entre las comunidades musulmana y cristiana benefició considerablemente a la población maronita, lo cual ayudó a extender aun más el sentimiento de debilitamiento entre las familias feudales drusas. Frente a la creciente actividad económica de los maronitas, aquellas familias se aferraron a los antiguos modos de producción.

No obstante, en la medida en que Monte Líbano era el único sitio en Siria en el que tradicionalmente a los cristianos no sólo se les toleraba –conforme a la configuración clásica del Estado musulmán– sino que éstos además se hallaban en la posición de poder exigir y defender sus derechos –conforme a la constitución mixta del Principado– el impacto de la política igualitaria egipcia no puede analizarse del mismo modo que en el resto de los territorios sirios –en especial Damasco–. En otros términos, dicha política no debe medirse contra las relaciones entre cristianos y musulmanes, sino dentro del marco más complejo de la transformación de las relaciones entre el Príncipe y los distintos feudos pertenecientes a su jurisdicción bajo el régimen del Principado.

Ahora bien, los primeros feudos en notar la ruptura del equilibrio característico del régimen del Principado fueron los señores feudales drusas. En un contexto de rápida transformación económica impulsada por la políti-

57 Makdisi, *A Culture of Sectarianism*, cit., p. 56.

58 Farah, “Emir Basir II’s Fiscal Policies”, cit., p. 117.

ca fiscal egipcia, las antiguas familias feudales percibirían la alianza de Bashir con la fuerza de ocupación como una creciente amenaza a sus privilegios tradicionales frente a un campesinado maronita en ascenso, y como tal, como un incumplimiento por parte del Príncipe de su papel de garante del equilibrio entre las distintas fuerza sociales de la Montaña. Y en la medida en que el ascenso del campesinado maronita aconteció en un contexto de profunda insatisfacción drusa con las distintas políticas egipcias –fiscal, pero también de reclutamiento y desarme– la política igualitaria egipcia resultaría en una transformación de lo que Polk califica como las “relaciones políticas” entre los drusos y los maronitas<sup>59</sup>. No hay que obviar tampoco la percepción que las élites drusas tuvieron de la aniquilación por parte de Bashir, de su gran rival Yumblat. Como bien resalta Salibi, el príncipe cristiano no acabó con Yumblat por druso, sino por rival y rebelde<sup>60</sup>. Sin embargo, los drusos recordarían el incidente de manera distinta, y la posterior evolución de la política de Bashir agudizaría su sensación de que el Príncipe se había convertido en enemigo de la comunidad drusa percibida como tal<sup>61</sup>.

Como decíamos previamente, las consecuencias que tendría la introducción del reclutamiento deberían analizarse desde la perspectiva de la transformación de las relaciones entre el Príncipe y las distintas familias feudales. Hemos visto cómo dicha transformación transcurrió en tres etapas. Ya en los años previos a la ocupación egipcia, hemos visto cómo Bashir, tras convertirse en aliado de Mehmet ‘Ali, se dedicó a reforzar su posición como gobernador incontestado de la Montaña, lo cual se tradujo en una cada vez más *discriminatoria política fiscal*, caracterizada por la práctica de la doble imposición cuyo principal objetivo era el debilitamiento de sus rivales. En una segunda etapa marcada por la alianza incondicional entre el Príncipe y los egipcios, hemos visto que además de la introducción de impuestos ajenos a la tradición fiscal de la Montaña sin resistencia ninguna por parte de Bashir, la práctica de la doble imposición se generalizó en tanto que respondía a una *necesidad objetiva* por parte de los egipcios, y no como mero arma político. En ese contexto de empresas bélicas y construcción de fortalezas por parte de Ibrahim Pasha, tanto la faena como el reclutamiento deberían interpretarse como medidas cuyos fines eran *económicos* –el incremento de las rentas de la provincia siria, que como bien recuerda Salibi, se estaba convirtiendo en un

59 Polk, *A Study of the Impact of the West*, cit., p. 94.

60 Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., p. 27.

61 *Ibíd.*, p. 27.

lastre económico para Egipto— o *políticos* —el vasallo rebelde tenía que prepararse para hacer frente a una inevitable confrontación militar con el ejército imperial, que las Grandes Potencias, salvando Francia, alentarían de forma cada vez más insistente<sup>62</sup>.

Sin embargo, desde la perspectiva de los habitantes de la Montaña, la participación en un servicio militar regular constituía una negación de sus tradicionales privilegios. Los maronitas como cristianos, consideraban que poseían el privilegio de no servir en el ejército de un Estado musulmán, que se tratara del otomano o del egipcio. Por su lado, los líderes espirituales drusos tradicionalmente habían rechazado la participación de los jóvenes en un ejército musulmán con el fin de evitar que su druismo se ‘corrompiera’<sup>63</sup>.

No obstante, la posesión de dichos privilegios no había impedido a los príncipes de Monte Líbano asistir ocasionalmente a los gobernadores regionales en la sofocación de revueltas u otros enfrentamientos armados a los que tuvieran que hacer frente. En este sentido, el ejercicio del poder de llamamiento a las armas por parte del Príncipe había constituido una componente fundamental del siempre delicado juego de equilibrios entre resistencia y participación. Por este motivo, cuando como consecuencia de las revueltas que en 1834 estallaron en Palestina, Trípoli y Latakia, Ibrahim Pasha solicitó la asistencia militar de Bashir, éste respondió dirigiendo él mismo sus tropas en Palestina, y enviando a su hijo Jaled a Trípoli y Latakia<sup>64</sup>. Pero cuando al año siguiente Ibrahim ordenó a Bashir el reclutamiento de 1.600 drusos para servir en el ejército egipcio por un periodo regular de quince años, la medida parecía negarle al Principado cualquier autonomía que justificara el sometimiento exclusivo de sus habitantes al tradicional poder de llamamiento a las armas del máximo titular de la jurisdicción. Como respuesta, el príncipe chehabí alegó que el número era demasiado elevado, por lo cual los egipcios lo redujeron a la mitad<sup>65</sup>.

La exitosa intercesión de Bashir ante Ibrahim demuestra con claridad cómo el Príncipe había pasado de ser el gobernador de Monte Líbano, a un mero mediador entre los egipcios y la población permanecida bajo su jurisdicción formal. A su vez, la negativa de los drusos de cumplir sus órdenes confirma la conclusión, ya adelantada, sobre el desplazamiento de la resistencia. No

62 Ibid., p. 30.

63 Ibid.

64 Ibid., p. 31.

65 Ibid.

obstante, ante la insistencia de Mehmet ‘Ali que consideraba que además de ser buenos soldados, los drusos tendían a rebelarse y que por tanto había que incorporarles al ejército egipcio, el príncipe libanés conseguiría proporcionar a Ibrahim Pasha 1.000 soldados<sup>66</sup>. Esta vez, la capacidad de mediación de Bashir se vio reflejada en la concesión que obtuvo del Pasha: los conscriptos drusos pertenecerían a regimientos especiales que permanecerían separados del resto del ejército egipcio musulmán<sup>67</sup>.

Cabe añadir que dentro del marco de la igualdad entre musulmanes y cristianos propugnada por Ibrahim Pasha, la política de reclutamiento en Monte Líbano también pretendía abarcar a los maronitas. Poco después de ordenar el reclutamiento de los 1.600 soldados drusos, se extendió el rumor de que los egipcios tenían la intención de reclutar a 1.500 maronitas, lo cual enseguida provocó una violenta reacción en la comunidad<sup>68</sup>. La rápida intervención del Patriarca maronita quien amenazó con solicitar la intervención de Francia consiguió impedir la ejecución de la medida. En este sentido, veremos cómo la transformación de la relación que calificábamos de *política* entre drusos y maronitas –acaecida como consecuencia de las políticas egipcias y del respaldo que recibirían del príncipe libanés– abriría la puerta a la adquisición de un papel igualmente *político* por parte de la Iglesia Maronita.

Recién reclutados los soldados drusos, Ibrahim Pasha recibió órdenes de su padre para realizar un desarme general de la población<sup>69</sup>. Al principio, el Pasha mostró cierta reticencia ante la medida, lo cual refleja una preocupación –compartida con su aliado libanés– por mantener el cada vez más frágil equilibrio entre el poder regional y el poder local. Este equilibrio exigía del primero una disposición a la negociación que la política centralizadora del Cairo parecía descartar de raíz. A pesar de que la imagen de Bashir como aliado incondicional de Ibrahim se había generalizado tanto dentro como fuera de Monte Líbano, ambos dirigentes entendían que cualquier capacidad de mediación que pudiera seguir ejerciendo el príncipe libanés exigía el respeto de determinados límites: la imposición del desarme claramente los excedía, de tal modo que finalmente provocaría la colocación de los lazos particulares por encima de la lealtad al Príncipe, ya que aquellos parecían constituir la última garantía frente a la ocupación egipcia.

66 Ibid.

67 Ibid., p. 32.

68 Ibid., p. 31.

69 Ibid., p. 32.

Hemos visto que sólo un año antes, Ibrahim había experimentado los beneficios de la tradicional política de participación: su aliado libanés había contribuido con sus fieles a atajar las rebeliones contra el gobierno egipcio que se habían extendido por la provincia siria. De ahí que se mostrara descontento con la decisión de su padre, que sin embargo se vería obligado a ejecutar. Dirigiéndose en persona al corazón de Monte Líbano, Ibrahim Pasha llegó acompañado de fuerzas egipcias; Bashir no tuvo más remedio que plegarse de nuevo ante su voluntad<sup>70</sup>. La orden que extendió entre sus súbditos, drusos y cristianos, de entregar sus armas sin oponer resistencia alguna, parecía poner fin a cualquier pretensión de mediación que hasta entonces había podido mantener.

En los años inmediatamente posteriores a la introducción del reclutamiento en la Montaña, la lucha entre Mehmet 'Ali y la Puerta por el control de Siria se había agudizado. La superioridad del ejército del gobernador rebelde llevaría al Sultán otomano a modernizar el ejército a través de su reorganización. Mientras tanto, Mehmet 'Ali se centraría en fortalecer la frontera al norte de Siria e incrementar el número de sus fuerzas armadas mediante la generalización del reclutamiento<sup>71</sup>. Estas necesidades de orden bélico se traducirían por renovadas órdenes de reforzar el ejército egipcio en Siria a través del reclutamiento de los drusos del Haurán<sup>72</sup>. No obstante, la reacción de los drusos fue instantánea, y las tropas de Ibrahim tuvieron que enfrentarse a una revuelta que pronto desbordaría el Haurán, lo cual terminaría amenazando la posición egipcia en Damasco. En este sentido, el apaciguamiento de la revuelta en el Haurán presentaba una importancia estratégica de primer orden para Egipto.

La rebelión no tardó en contagiarse al sur de Monte Líbano, donde los drusos exhortarían a sus correligionarios montañeros a apoyarles<sup>73</sup>. En una sociedad en la que los códigos de honor constituían un elemento fundamental del cuerpo consuetudinario que fundamentaba el orden político-jurídico, el Príncipe tenía como principal obligación el respeto de dichos códigos. Entre los drusos, tanto la costumbre de tomar las armas cuando de una cuestión de honor se trataba, como el deber de socorrer a los correligionarios si se encontraban en una situación de peligro, formaban parte de un código de conducta

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Ibid., p. 34.

<sup>72</sup> Ibid.

<sup>73</sup> Ibid., p. 35.

que el Príncipe, como bien recuerda Salibi, “no tenía el derecho, por costumbre, de impedir”<sup>74</sup>. Por consiguiente, cuando los drusos del sur de Líbano se alzaron en contra de los egipcios –apoyados por más de un señor feudal que se había desplazado desde el Shuf– Bashir no quiso impedir que drusos de la Montaña se trasladaran al sur. También es cierto que más allá del respeto a las costumbres, parecería que el Príncipe, como viene a sugerir Salibi, pudo haber visto en la salida temporal de Monte Líbano de un número elevado de drusos armados una cierta ventaja, pues su creciente oposición al gobierno egipcio le estaba causando problemas internos<sup>75</sup>. En este sentido, no deja de ser significativo que tras el estallido de la revuelta, Bashir se deshizo de los drusos que trabajaban como guardas y sirvientes en su Corte<sup>76</sup>. En definitiva, e independientemente de si actuó por respeto a las costumbres o por pragmatismo, el Príncipe parecía ante todo estar evitando la confrontación total. Sin embargo, ésta no tardaría en darse.

Sharif Pasha, el gobernador de Damasco que tuvo que enfrentarse a los rebeldes drusos, pronto constató que las tropas egipcias y albanesas que estaban bajo su mando requerirían un apoyo adicional. Alegando la superioridad combativa de los drusos –habitados a la inhóspita y volcánica llanura del Haurán– el Gobernador persuadiría a Ibrahim Pasha a rearmar a los maronitas de la Montaña para asistirle contra los rebeldes<sup>77</sup>. Pese a sus reticencias –el desarme de los maronitas había constituido uno de sus mayores éxitos, además, la existencia de un grupo armado en Siria que mantenía fuertes lazos con Potencias extrajeras conllevaba un riesgo estratégico– el vasallo egipcio cedió ante consideraciones de orden táctico<sup>78</sup>. Como consecuencia, solicitó a Bashir el envío de 4.000 cristianos de la Montaña que estuvieran bajo el mando de su hijo, para ayudar a subyugar a los drusos tanto en el Haurán como en el sur de Monte Líbano<sup>79</sup>.

El mismo Príncipe que no había hecho nada por impedir la salida masiva de sus súbditos de entre los drusos, que acudieron armados al sur para participar de la rebelión contra la ocupación egipcia, se vio en la obligación de mandar un contingente de cristianos de entre sus súbditos para ayuda en

74 Ibíd.

75 Ibíd.

76 Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 55.

77 Polk, *A Study of the Impact of the West*, cit., p. 190.

78 Ibíd.

79 Salibi, *A History of Modern Lebanon*, cit., p. 35.

la represión de dicha rebelión. Como dice Salibi, la petición de Ibrahim Pasha “iba completamente en contra de la tradición política libanesa”<sup>80</sup>. No obstante, el Príncipe no tuvo más remedio que obedecer, si bien ordenó a su hijo que actuara con la máxima cautela, con el fin de reducir el riesgo de una “definitiva alienación drusa”<sup>81</sup>.

Los rebeldes drusos no tardaron en ser derrotados. No obstante, su descontento animaría al Sultán otomano a aprovechar la situación para acelerar su ofensiva contra el todopoderoso vasallo egipcio. La gran derrota otomana en la batalla de Nísibis al sudeste de Turquía en 1839 revelaría, más allá de la debilidad de la Puerta, una profunda división entre las Potencias europeas: mientras Bretaña, Rusia, Austria y Prusia querían evitar el desmembramiento del Imperio Otomano, Francia veía en el éxito de Mehmet ‘Ali una garantía de su preeminencia en la región<sup>82</sup>. Como resultado del apoyo que le profesaría a lo largo de las negociaciones, las Potencias decidirían actuar sin Francia. En julio de 1840, concluyeron con la Puerta el Tratado de Londres mediante la cual le ofrecían a Mehmet ‘Ali el gobierno vitalicio de las provincias de Egipto y Acre, pero sometían su oferta a un plazo de veinte días, tras el cual dejarían que el Sultán tomara las acciones que considerara adecuadas<sup>83</sup>.

En lo que respecta a Monte Líbano, las Potencias –en especial Gran Bretaña– aprovecharían la fuerte oposición de los drusos al gobierno egipcio para presionar a Mehmet ‘Ali mediante la instigación local. Tanto drusos como chiíes –estos últimos en 1839– se habían levantado contra los egipcios, y en ambos casos Bashir había contribuido a su represión. Los maronitas por su lado no sólo se habían beneficiado en su mayoría de las políticas económicas y de igualdad promovidas desde El Cairo, sino que además habían participado activamente en la alienación de una fuerza constitutiva del régimen del Principado, lo cual había alterado el tradicional equilibrio de fuerzas de forma significativa. Como puntualiza Polk, de los 16.000 mosquetes que los egipcios prometieron a los maronitas, el príncipe Bashir apenas si les distribuyó la mitad. No obstante, la distribución parcial de mosquetes se interpretó en el sentido de una licencia general de rearme, lo cual llevó a los maronitas a recurrir al contrabando o a recuperar sus viejas armas escondidas<sup>84</sup>. Más

80 Ibid.

81 Ibid., p. 36.

82 Ibid., p. 37.

83 Ibid. Véase el Anexo 4.

84 Polk, *A Study of the Impact of the West*, cit., p. 193.



adelante veremos cómo en efecto, la orden de rearme de los maronitas que desde la perspectiva egipcia respondía a motivos meramente tácticos, cobraría en Monte Líbano dimensiones constitucionales.

El rearme de los maronitas contribuyó a disipar, aunque sólo parcialmente, la desconfianza que el gobierno egipcio había generado en ellos. No obstante, las exigencias de la política egipcia no tardarían en revelarse contrarias a los intereses de los maronitas. A principios de 1840 –sólo dos años después de su participación en la campaña contra los drusos del Haurán y el sur de Monte Líbano– las autoridades egipcias exigirían de nuevo su desarme. La amenaza, cada vez más real, de un inminente ataque británico contra los egipcios llevaría a Mehmet ‘Ali a aumentar su número de tropas, que se hallaban en su mayor parte en Siria. Parecería que fueron la inadecuación e insuficiencia de las armas disponibles para los nuevos efectivos las que llevaron al egipcio a intentar recuperar las armas que anteriormente había otorgado a los maronitas de la Montaña<sup>85</sup>. En este sentido, la medida se correspondía con el *modus operandi* egipcio que se había revelado esencialmente táctico. Sin embargo, debido al hecho de que en el caso druso el desarme había precedido el reclutamiento, los maronitas interpretaron la orden egipcia como una medida previa a su reclutamiento. El reclutamiento de un número de estudiantes libaneses, entre otros, que estaban cursando medicina en el Colegio médico del Cairo no hizo más que aumentar el temor de un reclutamiento general en Monte Líbano<sup>86</sup>. Como reacción, los cristianos tomaron la decisión de resistirse al Príncipe, aunque aquello implicara unirse a los rangos drusos y chiíes<sup>87</sup>. Y efectivamente, cuando en mayo de 1840 Bashir convocó a los drusos y cristianos de Dayr-al-Qamar para que entregaran sus armas, éstos optaron por la rebelión: representantes maronitas, griegos-católicos y drusos se reunieron en la *jilwa* drusa local e hicieron un juramento solemne de oponerse al desarme por la fuerza<sup>88</sup>. La resistencia armada apenas tardó en contagiarse a todos los distritos de Líbano. En junio del mismo año, los líderes rebeldes de entre los drusos, cristianos y musulmanes se reunieron en la ciudad costera de Antelias, al norte de Beirut, para hablar sobre sus agravios y planificar la operación de resistencia; otras reuniones tuvieron lugar en las demás partes del país<sup>89</sup>. Las principales demandas de los rebeldes eran: la

85 Ibid., p. 199.

86 Salibi, *A History of Modern Lebanon*, cit., p. 38.

87 Ibid.

88 Ibid., p. 39.

89 Ibid., p. 42.

revocación de las ordenes de desarme y de reclutamiento, así como la abolición del trabajo forzado y de los tributos opresivos<sup>90</sup>. Al negarse Ibrahim Pasha a hacer la más mínima concesión, la revuelta armada se extendió por todo el país, sin que el Príncipe lograra frenarla. La incapacidad de Bashir de lidiar con la rebelión llevaría a Ibrahim Pasha a declarar Monte Líbano en un estado de bloqueo, impidiendo con ella la entrada de armas y provisiones. Como consecuencia, los insurgentes empezaron a dispersarse, Bashir no tardó en aplastar la rebelión, y los principales líderes fueron detenidos y exiliados en Egipto<sup>91</sup>.

Sin embargo, otomanos y europeos –con la excepción de Francia– no tardarían en intervenir. Al ignorar Ibrahim Pasha el plazo para la aceptación del previamente mencionado Tratado de Londres, otomanos, británicos y austriacos atacaron Líbano. Beirut fue bombardeado, y un total de 8.500 tropas fueron desplegadas en el territorio libanés. Las tropas egipcias aguantaron poco menos de dos meses, periodo tras el cual Ibrahim empezó a retirar sus fuerzas de Siria<sup>92</sup>. Bashir mientras tanto siguió apoyando a Ibrahim, a pesar de que otomanos y británicos le ofrecieron reiteradamente que se cambiara de bando. En octubre de 1840, las fuerzas de Ibrahim en Líbano fueron definitivamente derrotadas. Bashir se trasladó a Sidón, desde donde cogió un barco británico que lo llevó a su exilio en Malta. La derrota del príncipe libanés marcaría el principio del fin del régimen del Principado.

Hemos visto que en la recta final del *interregnum* egipcio, drusos y maronitas –pese a estar profundamente divididos como consecuencia de las políticas egipcias– unieron sus fuerzas contra el príncipe chehabí. Los intereses de unos y otros se habían visto vulnerados pasiva, e incluso activamente por parte del Príncipe, lo cual progresivamente había desplazado la resistencia en la Montaña. Con el estallido de la revuelta, ésta halló su máxima expresión en las aldeas. No obstante, varios rivales de Bashir de entre los chehabíes intentarían acaparar el liderazgo. A título indicativo, el mismo día en el que el Príncipe emitió la orden de entrega de las armas, uno de sus rivales en el Shuf exhortó a los rebeldes a no renunciar a sus armas y a sumarse a los grupos armados que comenzaban a concentrarse en la costa libanesa<sup>93</sup>.

Lo llamativo de esta y demás exhortaciones, es que se harían con base en las supuestas ordenes secretas del Sultán otomano, que se hallaban en

90 Ibid.

91 Ibid., p. 43.

92 Ibid.

93 Polk, *A Study of the Impact of the West*, cit., p. 201.

circulación por Monte Líbano. En efecto, mientras que la devolución de la resistencia a las aldeas respondía al incumplimiento por parte del Príncipe de su papel de garante frente al poder imperial, la apelación al edicto del Sultán constituía una reivindicación de su papel en tanto juez supremo, frente a la represión egipcia, y como tal, de la vuelta a la *legitimidad*. Podemos constatar dicha reivindicación en la petición que un número de señores feudales –hablando en nombre de las comunidades chií, drusa y cristiana– le hicieron conjuntamente al Sultán, rogándole para que “los agraciara de nuevo con su justicia benévola”<sup>94</sup>. En otros términos, al menos aparentemente, el discurso en torno a la resistencia se inscribió en un principio dentro de una lógica de *restauración* del viejo orden –cuya garantía última residía en el Sultán– y no de *ruptura* con dicho orden.

Con el fin de analizar el discurso originario de los sublevados –más adelante adquiere tintes que revelan diferentes fines incompatibles entre sí– haremos referencia a la petición que los “habitantes de Monte Líbano” dirigieron al príncipe Amín, hijo de Bashir, pocos días después de haberse celebrado la reunión de Antelias<sup>95</sup>. La petición está dividida en dos párrafos. En el primero se exponen detalladamente, “las injusticias y despotismo, y los impuestos prohibitivos que se les ha exigido”, a la vez que se le recuerda al príncipe Amín la participación activa de “los habitantes de Líbano” en “la conquista de Damasco y la lucha contra las tropas en Hama y Trípoli” y cómo, “cuando los habitantes de Safad y Nablus [...] se rebelaron, los habitantes de Monte Líbano se desplazaron, junto a Su Eminencia el príncipe Bashir, para reprimirlos y someterlos al gobierno del Pasha”<sup>96</sup>. En efecto, a la vez que se resalta el cumplimento por parte de los habitantes de su obligación de fidelidad y de obediencia, se hace hincapié en el carácter abusivo de los impuestos y demás obligaciones –incluido el reclutamiento– introducidas por los egipcios: “los constructores fueron enviados por la fuerza a Acre [...] y la faena aumentó en las ciudades y aldeas [...] y ahí donde íbamos dábamos con familias sumidas en la pobreza más extrema, pues no nos queda ni dinero, ni hijos, ni animales. A nuestros hijos se los llevaron al servicio militar, los productos de

94 Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit, p. 59.

95 La petición está íntegramente reproducida en: Ra’d M., *Lubnan. Min-al-‘imarat ‘ila-l-mutasarrifiyyat. 1840-1861. ‘ahd al-qa’imaqamiyyatayn* (Líbano. Del Principado al Mutasarrifiyyat. 1840-1861. La época del *Qa’imaqamiyyatayn*), Yunie: Dar Nazir ‘abbud, 1993, p. 265. Véase el Anexo 3.

96 Ibíd.

nuestras tierras no son suficientes para cubrir nuestras necesidades y pagar los impuestos mencionados, y nuestros animales están siendo constantemente utilizados [...]”<sup>97</sup>.

Una vez enumerados los agravios y recordada la fiel participación de los habitantes en las empresas bélicas del poder regional, se pasa al segundo párrafo en el que se exponen los motivos de la rebelión: “Cuando ya habíamos perdido nuestro dinero, hijos y libertad, y no nos quedaba nada en este mundo, nos pudo la desesperación y exasperación, y nos vimos obligados a responder a la llamada de la revolución, para librarnos del despotismo y recuperar nuestra tranquilidad y libertad”<sup>98</sup>. “Sin embargo, si el gobierno se dirigiera a Dios, y levantara las injusticias, estamos dispuestos a someternos al mismo, y a obedecer sus órdenes”.<sup>99</sup> El rechazo de la ruptura con el viejo orden se hace aún más explícito cuando los habitantes aseguran que no tienen “la intención de establecer un gobierno sustituto, sino que nuestro fin es deshacernos de este despotismo que es insoportable, pues sólo podemos pagar el *miri* sobre nuestras propiedades y ganado una sola vez”<sup>100</sup>. La petición concluye del siguiente modo: “Hemos expuesto nuestra situación, que el Gobierno ordene lo que considera”<sup>101</sup>.

En definitiva, tanto en sus métodos –participación de los ejércitos organizados a instancia del Sultán a lo largo de la costa libanesa– como en el discurso que la acompaña, la rebelión en su fase incipiente se configura en tanto expresión de la voluntad de restablecer el *statu quo ante*.

A la asamblea que el 4 de junio de 1840 había reunido a los líderes de las tres comunidades en Antelias, se sucedieron asambleas similares en distintas partes del país. En todas estas, los rebeldes trataron de sus agravios e hicieron planes para resistirse. Cuando las autoridades egipcias se negaron a hacer concesiones, los rebeldes se alzaron en armas, de modo que a mediados del mes de junio, el país entero se hallaba sublevado<sup>102</sup>. La perspectiva de una intervención europea, representada por la firma del Tratado de Londres en julio no hizo más que encender los ánimos. Al comienzo, los insurgentes eran principalmente drusos y maronitas de las regiones del Shuf y de Kisirwan, y

97 Ibid., p. 266.

98 Ibid.

99 Ibid.

100 Ibid.

101 Ibid., p. 267.

102 Salibi, *A History of Modern Lebanon*, cit. p. 42.

sus operaciones se concentraron en Beirut, Dayr-al-Qamar y Yezzin. No obstante, los chiíes del norte de la Beqa', así como los suníes de Trípoli y los cristianos del norte no tardaron en sumarse a ellos<sup>103</sup>. En enero de 1842, Guizot, el entonces embajador de Francia en Londres, le dirigió a Bourée, su homólogo en Constantinopla, un despacho en el que describía la relación entre la Montaña y las provincias sirias que la rodean de la siguiente manera: "Europa se equivoca al considerar que Acre es la llave de Siria, [...] se olvida de que la verdadera fortaleza de Siria es Monte Líbano [...] Si Monte Líbano se remueve, las provincias que le son limítrofes tanto al norte como al sur se agitan. Y cuando dichas revueltas están provocadas por y dirigidas contra los turcos, todas las revueltas de Siria se dirigen en el mismo sentido"<sup>104</sup>. La reflexión del diplomático retrata con claridad la importancia estratégica que el Principado libanés había adquirido en relación con la cuestión de Oriente.

Los rebeldes, organizados en guerrillas, bloquearon las carreteras de montaña, interrumpiendo con ello la comunicación entre Beirut, Sidón y Damasco<sup>105</sup>. Asaltaron los convoyes egipcios sin que Bashir pudiera hacer nada por pararlos, lo cual finalmente llevó a Ibrahim Pasha a declarar el bloqueo de Monte Líbano, e introducir estrictas medidas para impedir que las armas y provisiones llegaran a los insurgentes<sup>106</sup>. Tan estricta fue la aplicación de la prohibición que las bandas rebeldes, amenazadas por el hambre y la derrota, perdieron la esperanza y empezaron a dispersarse<sup>107</sup>. Bashir no tardó en aplastar lo que quedaba de la insurrección y sus líderes fueron arrestados y mandados al exilio<sup>108</sup>.

No obstante, los británicos y demás Potencias no estaban dispuestos a permitir la supervivencia del gobierno egipcio en Siria. Incluso previamente a la presentación formal de los términos del Tratado de Londres que mencionábamos arriba, los buques de guerra británicos y austriacos habían empezado a llegar a la costa de Beirut, y los agentes europeos –en especial los británicos– intentaron restablecer el contacto con los rebeldes, instándoles a

103 Ibid.

104 Despacho de Henri Guizot a Nicolas Bourée del 13 de enero de 1842. Reproducido en: Ra'd M., *Lubnan. Min-al-'imarat 'ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al Mutasarrifiyyat), cit., p. 46.

105 Salibi, *A History of Modern Lebanon*, cit, p. 42.

106 Ibid.

107 Ibid., pp. 42-43.

108 Ibid., p. 43.

no ceder<sup>109</sup>. Tras el bombardeo de Beirut, los aliados apenas si tardaron dos semanas en ocupar las principales ciudades costeras. Mientras tanto, el ejército egipcio empezó a desintegrarse rápidamente, hasta que en noviembre, Acre –su último enclave costero– cayó en manos de los Aliados, instando la retirada completa de Siria<sup>110</sup>.

La caída del gobierno de Ibrahim Pasha supuso el fin del reinado de Bashir. En el proceso de designación de su sucesor, las tradicionales reglas de nombramiento fueron respetadas, al menos formalmente. Bajo las indicaciones de las Potencias, el Sultán nombró Gran Príncipe mediante *faramán*, al primo segundo de Bashir II, Bashir Qasim, también conocido como Bashir III. Al ver aterrizar en Malta al príncipe exiliado, el Gobernador de la Isla habría expresado su sorpresa ante el hecho de que, pese a haber gobernado Monte Líbano durante 55 años, el príncipe Bashir no consiguió introducir una forma de gobierno hereditaria –entendida ésta *stricto sensu* –<sup>111</sup>. Dicha realidad no deja de ser profundamente indicativa de un modo de gobierno que los eventos sangrientos de 1841 no tardarían en revelar acabado. El reinado de Bashir II habría supuesto el fin del régimen del Principado y de su constitución mixta.

109 Ibíd.

110 Ibíd.

111 Observación reproducida en Ra'd M., *Lubnan. Min-al-'imarat 'ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 31.

## SEGUNDA PARTE

### La confesionalización de la constitución





## CAPÍTULO I

### La modernización y su alcance

#### 1. *Entre la continuidad y la ruptura*

La transición del llamado Medioevo a la Edad Moderna, que en Europa se produjo entre los siglos XV y XVI, a menudo se ha tomado como punto de referencia para los territorios adyacentes, incluidos aquellos territorios árabes que tras la derrota de los Cruzados pasarían a estar bajo el dominio del Imperio Mameluco hasta principios del siglo XVI, y que conforman en su conjunto la llamada Siria histórica. Existe en efecto una corriente historiográfica que sostiene que en el caso de la Siria histórica que abarca hoy en día los Estados de Siria, Líbano, Jordania, e Israel, además de los Territorios Palestinos, el advenimiento de la Modernidad se debió a la victoria otomana sobre los mamelucos en 1516 d.C. —en este sentido la caída de Constantinopla en 1453 d.C. que en Europa marca el comienzo de la Edad Moderna informaría su comienzo en la totalidad de los territorios que pasaron a formar parte del Imperio Otomano, incluida la Siria histórica, que contiene el territorio que identificamos con Líbano.

No obstante, dicha corriente ha ido perdiendo fuerza, sobre todo en las últimas décadas. Los historiadores críticos con ella rechazan el cambio político como criterio de distinción entre una época y otra, como es la caída de un régimen determinado y su sustitución por otro, a favor de un criterio socio-político y cultural capaz de detectar las *mutaciones* que atañen a los valores, las costumbres, las concepciones relativas al hombre y a la vida, etc.<sup>1</sup>.

1 S. 'Abd al-Fattah 'Asur, *al-Muytama' al-sami fi-l 'asr al-'uthmani: bayna-l 'usur al-wusta wa-l haditha* (La sociedad siria durante la época otomana: entre el Medioevo y la Modernidad), *Segundo coloquio internacional sobre la historia de Damasco (922-1358/1516-1939)*, Damasco: Universidad de Damasco: 1978, p. 240.

A este efecto, se ha afirmado que tanto el *papel predominante de la religión* –el Imperio Otomano se vincula desde el comienzo al concepto de Califato islámico– como la supervivencia bajo el Gobierno turco de *estructuras esencialmente feudales*, que se acomodan con el fin de administrar los territorios periféricos, como era el caso de Siria, se inscriben en una línea de continuidad con el Imperio medieval de los mamelucos al que se atribuye, junto a los Cruzados, la introducción del sistema feudal en esa región<sup>2</sup>. En el caso de los territorios que conforman Líbano, se ha sostenido que el establecimiento de los feudos se debió a la voluntad de los mamelucos de colocar guarniciones musulmanas en las colinas que dan al Mediterráneo como garantía de protección contra los ataques de los Cruzados<sup>3</sup>.

En realidad, la determinación del verdadero impacto que tuvo el Imperio Otomano en ese territorio exige la comprobación de la medida en que la instauración del nuevo gobierno otomano supuso un cambio en relación con las estructuras feudales en pie, así como la manera en la que se abordó la religión y el papel que tuvo en la articulación del sistema de gobierno.

En lo que se refiere a las estructuras feudales, la propia historiografía libanesa que surge y se desarrolla bajo el Imperio Otomano, constituye un *indicador* importante de la percepción histórica que durante ese periodo se tenía de las mismas, y que se extiende al Imperio Mameluco. Esa historiografía nace en el seno de la comunidad maronita y se desarrolla a medida que se desarrolla la propia comunidad y comienza a establecer lazos con las comunidades drusa y musulmana que habitan el mismo territorio, y que terminan por integrarse en el marco de una estructura política y social que las trasciende. En este sentido, la historiografía maronita y en especial la decimonónica –además de constituir una fuente valiosa para la reconstrucción de la historia medieval del Líbano– nos ayuda a entender, gracias al *modo* en que abarca esa historia, los términos en los que se consideró el impacto del Imperio sobre la misma. A este efecto, la metodología dominante refleja un desinterés por parte del historiador libanés respecto a la llegada del Imperio Otomano, que invita a descartarlo en tanto impulsor de cambios socialmente relevantes, y transmite una *percepción de continuidad* que contribuye a la confirmación de la misma.

Quien mejor ha analizado esa historiografía es Kamal Salibi, si bien la

2 Baaklini, *Legislative and Political Development*, cit., p. 31; Salibi, *Maronite Historians*, cit., p. 22.

3 Baaklini, *Legislative and Political Development*, cit., p. 31.

ha abordado como herramienta para la reconstrucción de la historia medieval de Líbano<sup>4</sup>. En la introducción a su obra que publicó en 1959, el historiador afirmaba que la historia de Líbano durante la Baja Edad Media todavía no se había escrito, y que sin ello una auténtica historia de Líbano no era posible<sup>5</sup>. Entonces proponía como contribución, un análisis que abarcaba dicha historia con base en tres fuentes historiográficas de los siglos XVI, XVIII y XIX respectivamente, que según él venían a representar etapas diferentes de la historiografía maronita. De las tres, la fuente que mayor interés tiene es la tercera, que abarca la historia de Líbano desde la perspectiva de las familias feudales locales, y como tal, comprende a los Imperios mameluco y otomano en un mismo marco.

La fuente en cuestión consiste en una historia de los notables de Monte Líbano escrita por Tannus Chidiaq, miembro de una familia notable maronita, y que fue publicada en 1859. La historia comienza con la Conquista árabe en el siglo VII y termina en 1855, año en que la completó. Más allá del contenido histórico que aporta su autor, Salibi se interesa por la metodología que aquél sigue y que el historiador atribuye a una nueva etapa en la que la historiografía maronita se seculariza y sus autores muestran más interés por el “Líbano feudal” que por la “historia de la Iglesia y la polémica teológica”<sup>6</sup>. La obra del autor maronita se divide en tres partes: la primera abarca las fronteras geográficas y la geografía política de Monte Líbano; la segunda la genealogía de sus familias feudales, incluidas las maronitas, las drusas y las musulmanas; y la tercera y más importante, los gobernadores de Líbano.

Ahora bien, en lo que a nosotros nos ocupa, el valor de esta fuente reside en la *continuidad* histórica que se desprende de lo que constituye en su conjunto un “ensayo... sobre las partes constituyentes del Líbano feudal”<sup>7</sup>. En lugar de abarcar cronológicamente, primero a los gobernadores y familias feudales bajo el periodo mameluco, y segundo a los gobernadores y familias feudales bajo el periodo otomano, el historiador decimonónico dedica, por un lado, una parte exclusiva a la totalidad de las tradicionales familias feudales, en la que traza su evolución histórica sin apenas reparar en los cambios políticos –ni siquiera la sustitución del Imperio Mameluco por el Otomano– y por otro lado, una parte en la que se ocupa de los sucesivos gobernadores locales

4 Salibi, *Maronite Historians*, cit.

5 *Ibíd.*, p. 22.

6 *Ibíd.*, p. 18.

7 *Ibíd.*, p. 17.

que tuvo Líbano, y en la que vuelve a mencionar a aquellas de las familias feudales anteriormente abarcadas que hubieran contribuido con gobernadores, con el fin de examinar la evolución de su papel en tanto familias dinásticas. Como consecuencia, Salibi concluye que la obra historiográfica en cuestión sólo se presta “de modo artificial a una división entre un periodo pre-otomano y un periodo pos-otomano”<sup>8</sup>.

Se podría afirmar que en la medida en que le otorga más importancia al mantenimiento de la estructura fundamentalmente feudal de la sociedad de Líbano que a la llegada del gobierno otomano, el ensayo historiográfico es un indicador de los límites del Imperio Otomano en tanto fuerza modernizadora, es decir de cambio. No obstante, esta afirmación no debería inducirnos a pensar que aquella estructura feudal que se mantuvo a pesar de la llegada de los otomanos, no *evolució* con ellos. A este efecto, la manera en que se desarrolló la propia historiografía maronita entre los siglos XVI y XIX nos proporciona las claves de dicha evolución, que hemos reconstruido en la primera parte del trabajo, en torno al Principado territorial y su constitución mixta.

En efecto, la segunda fuente historiográfica analizada por Salibi nos permite identificar los términos en que se expresaba esa evolución a principios del siglo XVIII. Del mismo modo en que al autor decimonónico se le atribuye la secularización de la historiografía maronita que hasta entonces se había centrado en los asuntos eclesiásticos de la comunidad, a Istfan ad-Duaihi, Patriarca maronita y autor de *La historia de los tiempos*, que escribió a finales del siglo XVII, se le considera el autor de la primera *crónica* –como su nombre bien indica– que no trató la historia de la comunidad maronita de forma exclusiva, sino que la abarcó a la par que la de las comunidades musulmana y drusa–aunque separadamente–. Con ello, se ha afirmado que el Patriarca situó “la historia del Líbano maronita al lado de la del Líbano no maronita, lo cual marcó el inicio de una nueva tendencia en la manera de escribir la historia libanesa que alcanzaría su madurez en el siglo XIX”<sup>9</sup>.

Esta segunda fuente refleja cómo, a pesar de la supervivencia de las familias feudales, de la que un siglo más tarde daría fe Chidiaq, a principios del siglo XVII, el señorío territorial en el que se había convertido el Principado libanés a lo largo del siglo anterior había *modificado* la organización social y política de tal modo que la historiografía maronita dejaría de percibir y de tratar la historia de la comunidad de forma *aislada*. A este efecto, la incorpo-

8 Ibid.

9 Ibid., p. 131.

ración, no sin lagunas, que hace Duaihi de la historia medieval de las familias drusas y musulmanas de Líbano es un claro indicador de la *evolución de las relaciones entre las familias feudales*, que ya no se inscriben en el marco exclusivo de la comunidad sino que se desarrollan bajo la estructura más compleja del señorío territorial. En definitiva, parece que la organización en torno a las familias feudales es la que informa la interpretación que lleva a cabo la primera historiografía de Líbano que se desarrolla entre los siglos XVI y XX, del *papel* que tuvo el gobierno otomano más allá del ámbito estrictamente político.

En lo que se refiere al papel de la religión, el llamado sistema de los *millet* que introdujeron los otomanos podría considerarse ‘pre-moderno’, no tanto por la centralidad que otorga a la religión musulmana, como por el pluralismo que admite en su seno. En efecto, mientras que la limitación de los poderes públicos en el universo medieval de Europa consiste en una “limitación de hecho”<sup>10</sup>, la postura inicial del Gobierno otomano es de contener, sin absorber, los órdenes existentes en el amplio territorio bajo su jurisdicción; la limitación se sustenta en un pensamiento constitucional que la avala, y parece ser, en este sentido, voluntaria. El Estado musulmán reconoce a los *dhimmíes* una autonomía legislativa, judicial, fiscal y religiosa; no obstante, la contención se hace con base en un discurso que sitúa a dichos *dhimmíes* en una posición de inferioridad respecto de los sujetos otomanos suníes.

La historiografía más reciente ha venido a contribuir a la reflexión en torno al alcance de la modernización en Siria a través de un énfasis cada vez mayor en el papel de la religión y las diferentes manifestaciones que configura. A este efecto, se ha querido establecer una distinción entre las actitudes religiosas propiamente medievales –reflejo de una visión teológica del mundo–, y el fenómeno del *sectarismo* que se habría dado en un contexto de profundos cambios socio-políticos y culturales y que por tanto habría de entenderse como una expresión de los mismos. En virtud de esta distinción, el sectarismo constituiría un fenómeno que sólo surge a partir del siglo XIX, lo cual nos invita a considerarlo como un indicador de modernidad.

Bajo esta óptica, la modernización de Siria, y por consiguiente Monte Líbano, se atribuye a los cambios que se produjeron en ese territorio a lo largo del siglo XIX, tanto bajo la ocupación egipcia que tuvo lugar en las primeras décadas, como durante la restauración otomana que la sucedió una década después, y con la que se inauguró, formalmente, el periodo de reformas oto-

10 Fioravanti, *Constitución. De la Antigüedad a nuestros días*, cit., p. 36.

manas que en gran parte estarían directamente promovidas por las Potencias europeas.

Sin obviar el hecho que las fechas que sirven de referencia para marcar la transición de una época a otra son fechas meramente simbólicas que facilitan la labor de los historiadores –las verdaderas transiciones suelen tardar varios siglos en desenvolverse– y descartado el año 1516 por su incidencia meramente política, se ha optado por considerar que el año 1831 –año en que se produce la invasión militar de Siria bajo el mando de Ibrahim Pasha– desata un verdadero proceso de modernización en ese territorio. Como ya hemos visto en el capítulo anterior, el Gobierno instaurado por el comandante egipcio introdujo una serie de cambios que trascendían toda victoria militar, y que, en Monte Líbano, tuvieron efectos directos sobre los fundamentos mismos de la sociedad libanesa y la constitución mixta del Principado.

En realidad, la invasión egipcia de 1831 tendría consecuencias directas sobre el propio Imperio Otomano. La superioridad tecnológica y organizativa demostrada por las tropas egipcias con ocasión de la campaña militar de Ibrahim Pasha en territorio sirio, había hecho patente la necesidad del Imperio de emprender una reforma que abarcara el conjunto de sus instituciones –en especial el ejército–. Asimismo, en la medida en que la restauración otomana en Siria se acabó produciendo gracias a la intercesión europea –con excepción de Francia– ante el vasallo rebelde, la resolución de la crisis egipcia marcaría el comienzo de un periodo caracterizado por la intervención cada vez más directa de las Potencias europeas en los asuntos internos del Imperio. Como consecuencia, las llamadas *Tanzimat* o reformas que emprendería el Imperio con el fin de modernizar el ejército, la administración y la sociedad se articularían en gran medida con base en el *modelo europeo*, y más en concreto el francés.

No obstante, en la medida en que el periodo que inauguraron las *Tanzimat* daría lugar a la agudización del sentimiento de pertenencia religiosa y a la expresión violenta del mismo –en Monte Líbano entre 1840 y 1842, en 1845 y en 1860; en Damasco en 1860– el discurso que hasta hace relativamente poco ha dominado la historiografía sobre Siria bajo el Imperio Otomano no termina de identificar el fin del antiguo régimen en ese territorio con la restauración otomana. Más bien, la expresión violenta de la identidad religiosa se ha calificado como característica medieval, lo cual ha llevado a parte de los historiadores a interpretarla como la consecuencia de una política otomana retrógrada y por tanto anti-moderna, que la habría suscitado en

detrimento de los nacionalismos que emergieron en Europa y sustituyeron a las guerras inter-religiosas<sup>11</sup>.

Asimismo, se ha afirmado en defensa de la preponderancia del papel de la religión que seguiría abarcándolo todo, que la sociedad siria bajo dominio otomano habría conservado la misma estructura corporativista característica de la Edad Media, y que dicha estructura no sólo estaba protagonizada por las corporaciones sino que además éstas se fundían en un solo cuerpo con las comunidades religiosas<sup>12</sup>. En el contexto del Principado libanés, dicho sistema habría determinado la organización social de Monte Líbano de forma especialmente relevante, ya que drusos, maronitas, suníes, chiíes, griegos-ortodoxos y griegos-católicos habrían ejercido distintas profesiones en función de su pertenencia religiosa. Con la restauración, el sectarismo, que bajo esta óptica se equipara con el sentimiento comunitario que se debe a la pertenencia a la misma comunidad religiosa, habría vuelto a surgir a pesar de la adopción por el gobierno egipcio anterior, de políticas favorables a las sectas previamente discriminadas por el régimen otomano con el fin de reducir las tensiones entre ellas.

Esta interpretación de la historia siria ha sido fuertemente rebatida en los últimos años. En el caso del Principado libanés, la clasificación de la comunidad religiosa como corporación cerrada ha sido rebatida a favor de un análisis que abarca la identidad religiosa desde el complejo entramado de las relaciones que bajo la constitución mixta del gobierno territorial del Principado se desarrollan entre los poderes locales –incluidas las familias feudales de rango principesco y señorial y la Iglesia maronita– y que conforman un equilibrio distinto del equilibrio entre las confesiones religiosas<sup>13</sup>.

Quien mejor ha refutado los supuestos en los que se basa la interpretación del antiguo régimen en términos corporativo-religiosos ha sido Makdisi. El historiador considera que el sectarismo –que define como “el despliegue del patrimonio religioso como indicador primario de la identidad política moderna”<sup>14</sup>– no ha de asimilarse a los “enfrentamientos religiosos que tuvieron lugar en el mundo de las Edades Media y Alta Moderna (por ejemplo,

11 Ibid., p. 248.

12 Ibid., p. 254.

13 Ver en particular: M. Daher, *al-Yuthur at-Tarijiyya lil-Mas'ala at-Ta'ifiyya al-Lubnaniyya. 1697-1861* (Las raíces históricas de la cuestión confesional libanesa. 1697-1861), Beirut: Dar al-Farabi, 2009.

14 Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 7.

entre los hugonotes y los católicos)”<sup>15</sup>. En este sentido, Makdisi no inscribe el sectarismo en una línea de continuidad con la religiosidad que hasta entonces había determinado en gran medida el comportamiento social, en especial dentro de la comunidad, y que como tal había constituido una de las principales características de la sociedad y consciencia bajo el antiguo régimen. Más bien, afirma que “el sectarismo es una manifestación de modernidad”<sup>16</sup>. Su afirmación se basa en el siguiente razonamiento: el encuentro colonial que se produjo a mediados del siglo XIX entre un Occidente auto-erigido en “cristiano” y su adversario perenne, el Imperio Otomano “islámico”, alteró profundamente el sentido de la religión en la sociedad multi-confesional de Monte Líbano “porque enfatizó la identidad sectaria como el único indicador viable de reforma política y la única base real para las reclamaciones políticas”<sup>17</sup>. En este sentido, el sectarismo constituye un “conocimiento modernista”<sup>18</sup> porque se produce en *un contexto de hegemonía europea y de reformas otomanas*. Entendido como tal, el sectarismo como idea sólo cobra sentido “dentro de un paradigma nacionalista”<sup>19</sup> –sus premisas pues, son necesariamente modernas.

En el caso de Monte Líbano, podríamos afirmar con base en esa definición del sectarismo, que la manifestación del mismo bajo la restauración otomana constituye la señal definitiva del fin del antiguo régimen y de su constitución mixta. En tanto fenómeno propio del siglo XIX, la violencia sectaria habría constituido en este sentido la fuente de expresión de un proceso de modernización que se desarrollaría en un marco general de predominio europeo, y bajo el impacto directo del modelo estatal egipcio impuesto por Napoleón –expresión concreta de ese predominio–.

En términos generales, el predominio europeo se expresaría a través de la promoción del modelo occidental bajo el cual “la transformación del imperio en Estado-nación se produce a través de la sustitución progresiva del gobierno indirecto por un gobierno directo, que conlleva la eliminación y la incorporación de intermediarios locales e implica una confrontación en-

15 Ibid.

16 “*Sectarianism is an expression of modernity*”. Ibid., p. xi.

17 “This encounter profoundly altered the meaning of religion in the multiconfessional society of Mount Lebanon because it emphasized sectarian identity as the only viable marker of political reform and the only authentic basis for political claims”. Ibid., p. 2.

18 “*A modernist knowledge*”. Ibid., p. 7.

19 Ibid., p. 13.



tre esferas bien definidas y distintas de grupos estatales y locales<sup>20</sup>. Las Potencias europeas considerarían con base en dicho modelo, que el recurso al gobierno indirecto en los Estados no occidentales representaba un fracaso y un desafío para la centralización del Estado, lo cual se utilizaría para explicar la decadencia del Imperio Otomano. Asimismo, las revoluciones liberales de Europa servirían de referencia para un análisis del Imperio que se llevaría a cabo con base en las categorías de la ciencia política del siglo XVIII<sup>21</sup>. Según estas últimas, la nobleza francesa a la que dicha ciencia identificaba con los conquistadores germánicos sería el equivalente de la aristocracia dominante turca, y el tercer estado que conformaban los galo-romanos conquistados se correspondería con un verdadero tercer estado compuesto por múltiples pueblos: griegos, eslavos, armenios, árabes...<sup>22</sup>. Del mismo modo que la situación se convirtió en revolucionaria en Europa, el Imperio estaría al borde de una verdadera primavera de pueblos que se rebelarían contra la Puerta para dar lugar al nacimiento de una serie de Estados-nación<sup>23</sup>. Así, todos los problemas políticos que atravesaría el Imperio a finales del siglo XVIII se invocarían como pruebas de la validez de esa tesis<sup>24</sup>.

En ese contexto, el periodo que se abrió con las *Tanzimat* impulsadas por Europa, vendría a representar un intento por parte del Imperio de llevar a cabo un proceso de centralización con base en el modelo de los Estados-nación europeos. Por el contrario, la expedición napoleónica a Egipto de 1799, que desembocó en la ocupación egipcia de Líbano, había constituido la primera tentativa concreta por parte de una Potencia europea de implantar el modelo occidental en un territorio que hasta entonces había pertenecido al Imperio Otomano. La derrota que le ocasionarían las tropas egipcias al Imperio vendría a proporcionar la prueba de la superioridad del modelo de gobierno centralizado y de la debilidad otomana como resultado de la ausencia del mismo. En ese sentido, la crisis egipcia aceleraría significativamente la adopción por parte del Imperio de las reformas con las que se intentaría fortalecer a la administración central, que se impulsarían desde el Centro y con la mirada puesta en Egipto.

20 Y. Köksal, "Coercion and Mediation: Centralization and Sedentarization of Tribes in the Ottoman Empire", *Middle Eastern Studies*, vol. 42/3 (May 2006), p. 469.

21 H. Laurens, "Bonaparte et l'Islam", en *La Révolution française et l'Orient*, Cariscript, Paris 1989, p. 42.

22 *Ibíd.*, pp. 42-43.

23 *Ibíd.*

24 *Ibíd.*

En Monte Líbano, la restauración otomana que se produjo a través de la intervención de las Potencias europeas a favor del Imperio en 1840, coincidiría con la primera etapa de reformas que comenzó con la adopción del *Hatt-i Sharif* de Gülhane en 1839. No obstante, la transformación paulatina de las mentalidades, el impacto de la apertura de la economía libanesa al mercado europeo y la constitución de formas de poder popular –todas señas de modernidad– ya habían empezado a darse previamente a la introducción de la política otomana modernizadora en ese territorio. Asimismo, y de forma mucho más directa, la ocupación egipcia había introducido un modo de gobierno que había sacudido las bases mismas del régimen del Principado.

Como consecuencia, la restauración otomana en Monte Líbano se produciría en un contexto en el que tanto la exposición de la sociedad a las ideas europeas –incluidos los ideales revolucionarios– como consecuencia de un número de factores culturales y económicos, como las medidas de gobierno introducidas durante el periodo de ocupación egipcia, habían desatado un proceso de modernización que llevaría en definitivas cuentas al fin del antiguo régimen. Por ello, el periodo de restauración otomana ha de examinarse a partir de aquel proceso en marcha.

Con el fin de entender qué supuso la modernización, tanto en términos de las ideas que trajo con sí y su influencia sobre las mentalidades como en relación con su impacto sobre las estructuras económicas y socio-políticas en pie –en especial como consecuencia de la ocupación egipcia– empezaremos por examinar los factores que la impulsaron. No cabe duda de que el contexto en el que se produjo estuvo altamente marcado por la invasión francesa de Egipto que supuso la instauración de una administración centralizada y de corte liberal. No obstante, el flujo de ideas occidentales venía dándose desde al menos dos siglos en Monte Líbano y había favorecido la evolución de las mentalidades.

En este sentido, varios factores más allá de la invasión napoleónica habían contribuido a la transmisión de nuevas ideas basadas en el humanismo y el racionalismo, e incluso de forma indirecta, de los ideales de la revolución francesa. Aún así, se ha afirmado que “la entrada sistemática de las ideas revolucionarias entre la gran masa de intelectuales sólo se produjo con la *Nahda* (1830)” o renacimiento árabe, que coincidiría con “el regreso en 1830 de la primer misión de estudiantes que envió Mohamed ‘Ali a Francia”<sup>25</sup>.

25 A. Makdessi, “Influence de la Révolution française sur la Nahda”, en *La Révolution française et l’Orient*, cit., pp. 57-58.

En este sentido, la influencia que tuvo la Revolución sobre el nacimiento de los primeros levantamientos populares que tendrían lugar en Monte Líbano entre 1820 y 1859 –y que introducirían formas de representación popular ajenas al antiguo régimen– no haría más que incrementarse como resultado del florecimiento del intercambio cultural entre El Cairo y Beirut.

La propagación de las ideas de la revolución francesa en Monte Líbano se ha atribuido a varios factores entre los cuales destacan: la creación de colegios, en particular a partir del siglo XVIII; la actividad de las misiones católicas y protestantes; la introducción de la imprenta y el movimiento de traducción al que dio lugar; las *Tanzimat* otomanas y la influencia de las reformas emprendidas por Mehmet ‘Ali en Egipto<sup>26</sup>. A estos factores de orden cultural se añade el canal creado por los comerciantes, el comercio y las otras formas de intercambio<sup>27</sup>.

En este sentido la enseñanza del francés por las misiones católicas y en menor medida del inglés por las protestantes, permitió que los jóvenes estuvieran al tanto de las nuevas ideas que transmitían ideales revolucionarios<sup>28</sup>. Asimismo, y quizá de forma más relevante, la actividad de las misiones religiosas, en especial las protestantes, promovió “la idea de las identidades científicas, a la vez que la de la religión como asunto personal, y de la fe en el progreso del hombre”<sup>29</sup>. Además, los colegios fundados por las misiones, en particular los franceses, “no podían pasar por alto los avances de la revolución francesa, aunque en definitivas cuentas fuera para descalificarlas”<sup>30</sup>. No obstante, como bien demostrarían los levantamientos populares que inaugurarían el siglo XIX, “el mensaje fundamental no se les podía escapar; el pueblo tenía los medios de deshacerse del poder tiránico”<sup>31</sup>.

La imprenta se introdujo en Líbano a principios del siglo XVII, no obstante, su influencia no empezaría a percibirse hasta las primeras tres décadas del siglo XIX, en especial con la fundación de la imprenta americana en

26 I. Khalifé, “Les révoltes sociales au Mont-Liban (1820-1859)”, en *La Révolution française et l’Orient*, cit., pp. 50-52.

27 Makdessi, “Influence de la Révolution française sur la Nahda”, en *La Révolution française et l’Orient*, cit., p. 87.

28 Khalifé, “Les révoltes sociales au Mont-Liban”, en *La Révolution française et l’Orient*, cit., p. 50.

29 Ibid., p. 51.

30 Ibid.

31 Ibid.

1834 y la católica en 1847<sup>32</sup>. En 1834 los protestantes americanos imprimieron *Robinson Crusoe* y lo distribuyeron ampliamente, lo cual demuestra su voluntad por “enfaticar los valores del individualismo, la racionalidad, el honor y el trabajo como medios para satisfacer a Dios, suprimiéndose así todo intermediario entre Dios y los hombres”<sup>33</sup>. Asimismo, la impresión de obras como la de Voltaire propagó las ideas y los acontecimientos de la Revolución entre los instruidos<sup>34</sup>.

En este sentido, la restauración otomana en Monte Líbano no sólo intervino en un contexto en el que el Imperio estaba en plena transformación como consecuencia de la inauguración de las *Tanzimat*, sino que además coincidió con la propia transformación de la sociedad libanesa como consecuencia doble de la intervención europea y la política egipcia de centralización e igualdad.

En términos generales, las *Tanzimat* o reformas adoptadas por el Imperio Otomano a partir de 1839 no deberían concebirse como un cuerpo coherente de prácticas que a partir del 3 de noviembre de 1839 se aplicaron uniformemente en todo el Imperio. Como bien advierte Reinkowski, “no hay que pensar las *Tanzimat* como una categoría concreta injustificada, técnica y administrativa”<sup>35</sup>. Más bien, durante el periodo de las *Tanzimat* –formalmente comprendido entre 1839 y 1876– la política otomana, en parte abrogó las prácticas y estrategias del periodo anterior a las *Tanzimat*, en parte las transformó, y en parte simplemente siguió empleándolas.

Hasta ahora, las transformaciones constitucionales de Monte Líbano han sido comprendidas dentro del llamado periodo de las *Tanzimat*, es decir, han sido interpretadas como el resultado directo de un proceso de reforma unilateral y uniformemente llevado a cabo por las autoridades otomanas dentro del marco de una política centralizadora implementada en todo el Imperio. No obstante, la política otomana en Monte Líbano, lejos de consistir en la implementación unidireccional y sistemática de un cuerpo homogéneo de instituciones y procesos, podría calificarse como titubeante, indecisa, y provisional.

32 Ibid.

33 Ibid.

34 Ibid.

35 “An unjustified hoary, technical, administrative concreteness”. Reinkowski, “Beyond the Mountain Refuge,” en *From the Syrian Land to the Status of Syria and Lebanon*, T. Philipp y C. Schumann (eds.), Beirut: der Orient-Institut Beirut, 2004, p. 228.

## 2. La restauración otomana y la política de reformas

El periodo que inauguraron las *Tanzimat* otomanas representa en su conjunto un intento por parte del Imperio de llevar a cabo un proceso de centralización con base en el modelo de los Estados-nación europeos. Las reformas se adoptaron para revitalizar el Imperio con medidas de reorganización doméstica y códigos legales. La reforma de arriba abajo era la característica principal de la era de las *Tanzimat*. La iniciativa provino del Gobierno central, no emergió del pueblo. El gobierno era la agencia que tenía que mantener unidos a los pueblos del imperio mediante la elaboración de un sistema administrativo con un modo de gobierno local bajo un control central suficientemente flexible para funcionar. Considerado de manera abstracta, el sistema representaba un intento inteligente de combinar centralización con descentralización, a través de un equilibrio entre los oficiales apuntados desde la capital y los representantes de las poblaciones locales. Sin embargo, en la práctica, el sistema no funcionó tan bien. Los principales puntos de disensión que expresaron los líderes locales fueron: los impuestos y el servicio militar obligatorio<sup>36</sup>. Los proyectos estatales fueron modificados con base en las respuestas locales, y el proceso de implementación de las reformas fue un resultado negociado entre el gobierno central y los grupos locales<sup>37</sup>.

Ahora bien, en lo que se refiere a Monte Líbano, conviene definir su *statu quo* previo a la era de las *Tanzimat* desde la perspectiva más amplia del Imperio Otomano, y no sólo en términos de la tradicional referencia a la autonomía de la Montaña (que por cierto no surge en el vocabulario de la época hasta bien avanzados los años 60 a pesar de lo que se haya podido decir después). En los grandes imperios, el traslado de fuerzas militares a fronteras distantes era muy costoso; los altos costes de la presencia militar favorecían las autonomías, en especial entre las poblaciones de territorios montañosos e inaccesibles, y la consiguiente y necesaria negociación con los poderes locales. La emergencia del Gran Príncipe como juez supremo facilita la comunicación entre el Estado y el grupo. En este sentido, el régimen del Principado, germen de la autonomía libanesa, y ejemplo tipo de descentralización, paradójicamente facilitará a la vez la centralización (el control) del Imperio, si bien en el proceso de dicha centralización, las autoridades centrales no dejarán de contar con los mecanismos propios del gobierno indirecto.

36 Köksal, "Coercion and Mediation", cit., p. 471.

37 *Ibíd.*

En efecto, la derrota militar de Ibrahim Pasha en el otoño de 1840 supuso el fin del gobierno egipcio en Siria y la restauración de la soberanía otomana en ese territorio. No obstante, la restauración no supuso una vuelta al *statu quo ante*. Más bien, el Tratado de Londres firmado unos meses antes del estallido de la revuelta general en Monte Líbano había sentado las bases de “un nuevo periodo de intervención directa en los asuntos internos del Imperio Otomano” por parte de las Potencias europeas<sup>38</sup>. Tanto la centralidad de la cuestión siria como las dimensiones de esa intervención habían quedado claramente reflejadas en el artículo cinco del Tratado según el cual el Reino Unido y Austria se comprometían “a emplear en nombre de los Aliados y a petición del Sultán, todos los medios para apoyar a los súbditos egipcios deseados de desprenderse de la autoridad egipcia y de volver a estar bajo gobierno otomano, y a proporcionarles toda la ayuda necesaria para la consecución de ese fin”<sup>39</sup>. No deja de ser profundamente significativo que tras la retirada de las tropas egipcias de la Montaña, fuera el cónsul británico Wood quien se desplazó a una de sus aldeas, invitó a los *sheijs* y demás notables a que acudieran a verle, y les leyó el *faramán* del Sultán que anunciaba el nombramiento de Bashir Qasim –primo segundo de Bashir II– como Gran Príncipe, y eso a pesar de que dicho *faramán* le ordenaba al propio Príncipe que “según [le] llegara lo leyera ante quien fuera necesario”<sup>40</sup>.

La creciente dependencia del Imperio respecto a las Potencias europeas para su supervivencia había quedado patente en la resolución de la crisis egipcia. En el contexto libanés, la naturaleza de las reformas que las Potencias le impulsarían a adoptar a cambio, se revelaría inherentemente contraria al viejo orden de la Montaña.

En primer lugar, la llamada restauración otomana que debería haber significado la vuelta a la legitimidad, se dio en un contexto de profunda transformación del propio Imperio, lo cual provocaría el surgimiento de *interpretaciones contradictorias de dicha legitimidad*. En este sentido, la promulgación por el Sultán en 1839 del *Hatt-i Sharif* o decreto imperial de Gülhane –el primero de varios que conformarían en su conjunto las llamadas *Tanzimat* o reformas otomanas– daría lugar a la emergencia de un discurso otomano

38 Ra'd M., *Lubnan. Min-al-'imarat 'ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 45.

39 Reproducido por Ra'd. *Ibíd.*, pp. 267-268. Véase el Anexo 4.

40 *Faramán* de nombramiento de Bashir III del 3 de septiembre de 1840. Reproducido por Ra'd. *Ibíd.*, pp. 274-275.

en torno a la igualdad cuyo significado y alcance habría de definirse *dentro* del marco de la restauración, y por tanto en contraposición a las demandas de restitución de los privilegios señoriales que dicha restauración conllevaba –y que el decreto de nombramiento de Bashir Qasim en septiembre de 1840 vino a legitimar–.

En segundo lugar, las principales fuerzas sociales de Monte Líbano –las grandes familias feudales drusas y maronitas, las familias ascendentes maronitas y generalmente cristianas, el campesinado mayoritaria aunque no exclusivamente maronita, y la Iglesia maronita– que habían experimentado considerables cambios a lo largo del periodo de ocupación egipcia, aprovecharían la restauración otomana y las reformas que la acompañaron para hacer avanzar intereses de naturaleza distinta a los tradicionales, lo cual las llevaría en definitivas cuentas a invocar *versiones antagónicas de la antigua constitución del Principado*.

Con el fin de entender cómo y por qué surgieron dichas versiones antagónicas –señal definitiva del fin de la constitución mixta– habría que analizar el modo en que los cambios que habían afectado a las distintas fuerzas sociales a lo largo del reinado chehabí bajo gobierno egipcio hallarían su expresión –y evolucionarían– bajo la restauración otomana y las contradicciones que la caracterizaron, en especial en torno al significado de la legitimidad.

### 3. *Las fuerzas sociales ante la restauración otomana*

Como ya hemos visto en el capítulo anterior, el rearme de los maronitas con ocasión de la revuelta de los drusos del Haurán en 1838 había alterado las bases del viejo orden del Principado de forma significativa. Es cierto que en 1835 todos los habitantes de Monte Líbano –principalmente drusos y maronitas– habían sido desarmados por los egipcios. No obstante, pese al rechazo que entonces produjo, la medida parecía insertarse dentro del marco de una *política centralizadora común* que abarcaba a unos y a otros, y que como tal, no afectaba de modo directo a los delicados equilibrios del Principado. Cabe además recordar que por ese año, en el distrito central del Shuf –histórico feudo druso– todas las aldeas ya eran mixtas; asimismo, las demás aldeas de la Montaña que estaban o habían estado bajo la jurisdicción de los tradicionales señores feudales drusos ya eran predominantemente cristianas o al menos mitad cristianas mitad drusas. En aquella ocasión –en 1835–, los drusos

habían sido efectivamente desarmados, e incluso en el caso de que hubieran conseguido esconder algunas de sus armas, su empleo habría llevado a los egipcios a tomar represalias no sólo contra los aldeanos de entre ellos, sino también contra sus conscriptos en el ejército egipcio<sup>41</sup>. Sin embargo, como bien concluye Polk, “mientras los cristianos también permanecieran desarmados, los drusos eran más o menos sus iguales”<sup>42</sup> –pese al creciente peso demográfico y económico de los primeros–. Por consiguiente, cuando tres años después Bashir II permitió el rearme de los maronitas en cumplimiento de las órdenes de Ibrahim Pasha, la medida, que desde la perspectiva egipcia respondía a consideraciones principalmente tácticas, cobraría en Monte Líbano dimensiones constitucionales, pues vendría a alterar el equilibrio del Principado de forma significativa.

Por un lado, en la medida en que la decisión de rearme se adoptó en un contexto de promoción de la igualdad religiosa por parte del Estado egipcio, la comunidad maronita en su conjunto la percibiría como una *confirmación de la política de igualdad* que la había beneficiado *en detrimento de las privilegiadas familias feudales drusas*. Cabe en este sentido recordar que la oposición de dichas familias a la política de Bashir tanto antes como sobre todo durante el periodo de gobierno egipcio, se había castigado con confiscaciones y ventas forzadas de sus propiedades, las cuales en gran parte habían sido redistribuidas entre las familias maronitas ascendentes<sup>43</sup>.

Por otro lado, en la medida en que en 1838 sólo se permitió el rearme de los maronitas, éstos además interpretarían la orden egipcia en el sentido de una *garantía de sus propiedades recién adquiridas frente a las demandas de restitución de los antiguos feudos drusos*.

Como consecuencia, el desarme que en 1840 se quiso imponer de nuevo a los maronitas no sólo fue percibido –como a menudo se ha afirmado– como una medida previa al reclutamiento y como tal contraria a sus libertades tradicionales, sino además, y de forma aún más significativa, como una amenaza al *nuevo statu quo* que había resultado de las transformaciones sociales acaecidas a lo largo del *interregnum*. Éstas, como hemos visto, se expresaban principalmente en el sentido de un aumento en la *igualdad* y en la *propiedad*.

En realidad, la adopción por parte del Imperio del *Hatt-i Sharif* el año

41 Polk, *A Study of the Impact of the West*, cit., p. 191.

42 *Ibíd.*

43 Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., p. 47.



anterior vino a dotar ese nuevo *statu quo* de *legitimidad* –al menos indirectamente– pues como veremos más adelante, reconocía la igualdad en el derecho a la propiedad. Por ello, tras haber apelado durante la revuelta general a la restauración del gobierno otomano legítimo para recuperar la autonomía del Principado y su tradición fiscal, con la restauración, las familias maronitas ascendentes defenderían la legitimidad del *nuevo statu quo* y buscarían su consagración bajo el amparo de dicha restauración.

Asimismo, mientras que el estallido de la revuelta en 1840 se había debido a un conjunto de medidas que afectaban principal, aunque no exclusivamente, al campesinado –como los impuestos elevados o el reclutamiento– los líderes de las tradicionales familias feudales drusas y en menor medida maronitas, no tardarían en apropiarse de dicha revuelta con el fin de recuperar sus bienes y garantizar la conservación de sus privilegios<sup>44</sup>.

En este sentido cabe recordar que el 8 de julio de 1840 –fecha que marcó el inicio de la revuelta popular– fueron los campesinos, o en palabras de los propios rebeldes, “la *gente común* de entre los drusos, cristianos, chiíes y musulmanes conocidos en todas las aldeas de Monte Líbano” la que se reunió en asamblea en Antelias y firmó un acuerdo en el que juraba no traicionar a “ninguno de nosotros, sea quien sea” y en el que declaraba que “la palabra es una y la opinión es una”<sup>45</sup>. Ahora bien, pese a que el texto del acuerdo hace referencia a “nosotros, la gente común de entre los drusos” por un lado y a “nosotros, la gente común de entre los maronitas”<sup>46</sup> por otro, la diferenciación no debería interpretarse como un reconocimiento de la existencia de unos intereses divergentes con base sectaria, sino más bien como el reflejo de una sociedad en la que la religión, como bien recuerda Makdisi, jugaba un papel importante en tanto “fuente de esperanza en los difíciles tiempos que corrían”<sup>47</sup>. En este sentido, las múltiples referencias religiosas del texto –las partes ponen de testigo a San Elías y juran ante el altar– no constituyen ninguna novedad que se preste a una lectura en clave confesional.

Lo que sí constituye una novedad es el carácter esencialmente *comunitario* de la resistencia. Tras constatar el desplazamiento de la resistencia como consecuencia de los fallidos intentos de mediación del Príncipe bajo la

44 Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 58.

45 Texto del acuerdo reproducido en Ra'd M., *Lubnan. Min-al-'imarat 'ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 273. Véase el Anexo 2.

46 *Ibíd.*

47 Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 58.

ocupación egipcia, Polk identifica varios factores –la familia, el matrimonio, la residencia, la posesión de tierras, los derechos de agua– que al entrelazarse convertían a las comunidades en “unidades sociales y políticas [...] capaces de coordinarse para hacer frente a las amenazas”<sup>48</sup>. Tanto los intentos de coordinación que realizaron las distintas aldeas mediante el envío mutuo de delegaciones como la correspondencia que mantuvieron sus representantes a lo largo de la revuelta general reflejan una actividad que trascendía “las familias, las sectas, o las clases”<sup>49</sup>.

En este sentido, la proclamación como líder de Francis al-Jazin, un *sheij* maronita, por los participantes de la asamblea de Antelias confirma, y no contradice, el carácter –al menos inicialmente– comunitario de la revuelta. En efecto, el texto aprobado en Antelias concluye con una afirmación que a primera vista podría sorprender: “Hemos proclamado líder nuestro al *sheij* Francis, hijo del *sheij* Hanna Haikal al-Jazin de Ghosta”<sup>50</sup>. No obstante la composición esencialmente popular de la Asamblea, los lazos comunitarios –expresión de los intereses inmediatos de las aldeas– reflorecen ante la renuncia del Príncipe –garante de los intereses generales de los súbditos– a oponer su resistencia al poder regional. No deja de llamar la atención que a pesar de su excelente análisis, Makdisi omite mencionar al *sheij* maronita al referirse a la asamblea de Antelias –en todo momento subraya la naturaleza popular de la rebelión– y sólo lo hace al afirmar que poco después, varios *sheijs* desafectos al gobierno egipcio se unieron a los rangos de los rebeldes, “incluido un *sheij* de los al-Jazin [...] que se autoproclamó comandante militar de la rebelión”<sup>51</sup>.

En cualquier caso, el desarrollo de la revuelta no tardaría en revelar la divergencia de intereses entre el campesinado y los señores feudales, la cual en definitivas cuentas –como veremos más adelante– acabaría imponiéndose sobre el sentimiento comunitario. Asimismo, la revuelta daría lugar a la irrupción de la Iglesia maronita en el escenario político. En efecto, pese a haberlo dudado en un comienzo, el Patriarca no tardó en instar a curas y monjes a abrazarla en los diferentes pueblos de la Montaña. Tras calificarla de “popular”, el Patriarca sostendría que la satisfacción del “interés popular” sólo

48 Polk, *A Study of the Impact of the West*, cit., p. 204.

49 Ibid.

50 Ra'd M., *Lubnan. Min-al-'imarat 'ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 273.

51 Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 58.

podía darse si se ponía fin al gobierno opresivo de Egipto<sup>52</sup>. Al aludir al interés del pueblo, el discurso del Patriarca abarcaba al campesinado maronita y druso. No obstante, como también veremos más adelante, al desvanecerse la amenaza egipcia, éste tampoco tardaría en abandonar su discurso popular.

En realidad, mientras que la invocación de la legitimidad por parte del campesinado durante la revuelta contra los egipcios había significado fundamentalmente la recuperación de la relativa *libertad* que tradicionalmente les había garantizado la autonomía del Principado –y de cierto modo también la confirmación de la *igualdad* inaugurada por los egipcios e institucionalizada por los otomanos–, su invocación por parte de los representantes de las familias feudales había apuntado más bien a los *privilegios* que encerraba el viejo orden. En este sentido, el periodo de restauración otomana que se abrió con el triunfo de la revuelta general como resultado del apoyo e intervención de las Potencias europeas, no tardaría en sacar a la luz las contradicciones que habían sido inherentes a dicha revuelta. Como consecuencia, durante la restauración, la invocación por los diferentes agentes sociales de las anteriormente mencionadas versiones antagónicas de la antigua constitución del Principado se convertiría en la principal arma de resistencia al poder regional frente a la inoperancia del sucesor de Bashir II.

No obstante esta realidad, no hay que obviar el hecho de que las contradicciones en torno a la restauración no sólo se debieron a la recién inaugurada política de reforma otomana y a las ambigüedades que generaría, sino también al oportunismo que caracterizó la injerencia europea en Monte Líbano. Éste se tradujo –sobre todo en el caso de Gran Bretaña– en un número de promesas que los agentes europeos implantados en la Montaña les hicieron a las grandes familias feudales en relación con la recuperación de sus propiedades confiscadas y demás privilegios perdidos con el fin de incitarles a sumarse a la rebelión contra los egipcios<sup>53</sup>. Dichas promesas no sólo ignoraban los cambios socio-políticos que se habían producido a lo largo del periodo de ocupación egipcia, sino que además iban en contra de la naturaleza de las reformas que los mismos británicos –junto al resto de Aliados– le instarían al Imperio que adoptara.

Con el fin de entender el alcance de las contradicciones que caracterizaron el periodo de restauración en la Montaña y las consecuencias que tendrían sobre su constitución mixta, nos detendremos en el análisis de dos

52 Ibid.

53 Ibid., p. 59.

importante documentos cuyos contenidos contradictorios muestran el *solapamiento de legitimidades* en el seno de un Imperio en vías de reforma: por un lado, el *Hatt-i Sharif* o decreto de Gülhane de noviembre de 1839 –el primero de las *Tanzimat*– y por otro, el *faramán* de investidura de Bashir Qasim –el sucesor de Bashir II– de septiembre de 1840. Mientras que el primero, de alcance general, inaugura las reformas otomanas y viene a proclamar la igualdad religiosa en la totalidad del territorio perteneciente al Imperio, el segundo, de alcance particular, anuncia el restablecimiento de la legitimidad otomana en el principado libanés.

El decreto de nombramiento del príncipe chehabí vino a incorporar las promesas británicas de restitución de los viejos privilegios señoriales de forma manifiesta<sup>54</sup>. El *faramán* presenta dos aspectos que son de especial interés para nuestro análisis del modo en que se tradujo la política de restauración y de las contradicciones que se produjeron en torno al *significado de la legitimidad*: en primer lugar, la apelación otomana al discurso tradicional sobre la legitimidad; en segundo, las referencias al viejo orden de la Montaña.

En relación con el primer aspecto –la apelación al discurso sobre la legitimidad– cabe en un principio destacar que el decreto está dirigido tanto al “gran y honorable príncipe Bashir Qasim Zayd” como a “los *sheijs* drusos y notabilidad de la Montaña”<sup>55</sup>. Al Príncipe se le recuerda que sus obligaciones consisten en “*obedecer* nuestras órdenes”, “esforzarse en *proteger* a los habitantes y clanes cuya custodia le hemos confiado, y dirigir toda su atención y sabiduría y emplear todos los medios a su disposición para protegerles y cuidarles de todo perjuicio e injusticia [...]”<sup>56</sup>. El decreto añade que el príncipe destituido, Bashir II, “no cumplió con estas condiciones esenciales”, mientras que Bashir Qasim demostró su “*fidelidad* [...] y que dicha fidelidad merece una recompensa”, así como su “*obediencia*”<sup>57</sup>. En cuanto a los *sheijs* y demás notables, se le ruega a Dios que “aumente su *obediencia*”, y se les advierte para no “resistirse a que ejerzamos nuestros derechos sobre la *'umma* y el Imperio”<sup>58</sup>. Por último se les recuerda que en cuanto aprendan que “hemos

54 Véase el Anexo 5.

55 Ra'd M., *Lubnan. Min-al-'imarat 'ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 427.

56 *Ibíd.*

57 *Ibíd.*

58 *Ibíd.*

nombrado al príncipe Bashir Qasim príncipe de los drusos, [...] habréis de uniros a él en corazón y espíritu”<sup>59</sup>.

La exposición de los motivos de la deposición de Bashir Chehab se inscribe dentro del tradicional discurso otomano sobre la legitimidad del poder. El Príncipe es legítimo en tanto obedece a las autoridades otomanas y cumple con su obligación de protección de los súbditos. Éstos en principio, le deben obediencia y fidelidad. No obstante, se desprende claramente del discurso que la jurisdicción del Príncipe se concibe como una mera delegación de soberanía, pues no se subraya la obligación directa de los súbditos de serle obedientes y fieles. Más bien, ésta tiende a asimilarse a su obligación indirecta de sárselo también al Sultán. En este sentido, el discurso refleja una mayor exigencia de *participación* del poder imperial.

De nuevo, el equilibrio entre la participación y la resistencia es determinante. En un contexto en el que el Sultán realiza un nombramiento directo de un príncipe conocidamente débil tras haber intervenido activamente en la destitución de otro –y sin que de dicho nombramiento participen las fuerzas locales tradicionales– se enfatiza mucho menos el cumplimiento por parte de los súbditos de sus obligaciones directa e indirecta. Más bien, parece que la responsabilidad de garantizar el cumplimiento de dichas obligaciones recae casi exclusivamente en el Príncipe, al que se le exige una participación mayor –y ante la debilidad del cual, como veremos más adelante, la *resistencia* volverá a desplazarse hacia los súbditos–.

En relación con el segundo aspecto –las referencias al viejo orden de la Montaña–, el *faramán*, que comienza dirigiéndose conjuntamente a Bashir III y a los *shej*s drusos y demás notables, nombra al primero gobernador de la “*Montaña de los drusos*”<sup>60</sup>. Más adelante se dirige a él como “príncipe de los clanes drusos” para recordarle su obligación de “protección de los habitantes y clanes drusos”<sup>61</sup>. Por último, se refiere a él como “príncipe de los drusos” para dirigirse a los *shej*s y recordarles su obligación de unirse a él<sup>62</sup>.

Makdisi acierta al calificar la denominación ‘Montaña de los drusos’ como un “anacronismo”<sup>63</sup>. Esta última no sólo reflejaba un antiguo equilibrio de poder bajo el cual las familias drusas dominaban el orden social, sino tam-

59 Ibid.

60 Ibid.

61 Ibid.

62 Ibid.

63 Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 61.

bién una realidad demográfica pasada. En efecto, bajo el gobierno de Bashir II, y en especial durante el periodo de ocupación egipcia, ambos equilibrios se habían alterado profundamente. En primer lugar, la jurisdicción del Príncipe se extendía más allá de “los clanes drusos”; además, “la Montaña de los drusos” comprendía un número de regiones situadas bajo la influencia de una cada vez más activa Iglesia maronita<sup>64</sup>. En este sentido, la invocación otomana del viejo orden podría interpretarse como una *confirmación de las promesas de recuperación de los privilegios* perdidos que tanto antes como durante la rebelión, otomanos y británicos habían hecho a los *sheijs* drusos. Asimismo, la vinculación de la legitimidad del Príncipe con la protección contra “los prejuicios e injusticias” parece constituir un reconocimiento indirecto de la comisión de dichos prejuicios e injusticias por parte del príncipe destituido, lo cual les abría la puerta a los *sheijs* a realizar una *equiparación entre restauración y reparación*.

En este sentido, cabe recordar que con el fin de animar a los maronitas que armaron para asistirles en la subyugación de los rebeldes drusos en 1838, las autoridades egipcias les habían prometido que los drusos “y su propiedad se convertirán en vuestro botín, y mantendréis vuestras armas eternamente”<sup>65</sup>. Sin embargo, tras la represión de la rebelión, además de ordenar el desarme maronita, los egipcios agraciaron a los *sheijs* supervivientes y les permitieron que regresaran a sus hogares. En realidad, pese al lenguaje marcadamente sectario que emplearon contra los drusos, se podría afirmar que las autoridades egipcias aspiraban ante todo a la conservación del orden. Como bien señala Makdisi, a los drusos no se les consideró ‘infieles’ por drusos, sino por rebeldes, del mismo modo que el discurso egipcio en torno al cristianismo estaba determinado por la fidelidad de los maronitas<sup>66</sup>. Por ello, tras sofocar la revuelta, Ibrahim Pasha ordenó a Bashir II que les concediera la gracia a los *sheijs* supervivientes de entre los rebeldes; como consecuencia, éstos no tardarían en volver a la Montaña para reclamar sus títulos y tierras.

No obstante, y a pesar de lo que Makdisi califica como una “reversión discursiva de la historia” por parte del gobierno egipcio, el restablecimiento del *statu quo ante* –bajo el cual “los drusos rebeldes y los cristianos leales estaban llamados a volver a ser [...] súbditos igualmente tranquilos y obe-

64 Ibid.

65 Citado por Makdisi. Ibid., p. 56.

66 Ibid.

dientes”– no terminaría de producirse<sup>67</sup>. Las dimensiones constitucionales del rearme maronita de 1838 había sido reforzadas por el discurso sectario de las autoridades egipcias, lo cual, en palabras de Makdisi, había “llevado la *identidad cristiana* de los libaneses al primer plano”. De cierto modo, la inauguración de las *Tanzimat* en 1839 vendría a reafirmar dicha identidad.

En primer lugar, el decreto de Gülhane no proclamó la igualdad religiosa de forma directa, sino que la reconoció dentro del nuevo marco legal que estableció para los derechos de propiedad. Según el texto del decreto, “Cada cual poseerá su propiedad, sea del tipo que sea, y dispondrá de ella con total libertad, sin la obstrucción de nadie [...] Estas concesiones imperiales se extenderán a todos nuestros súbditos, sean de la religión o secta que sean; disfrutarán de ellas sin excepción<sup>68</sup>.”

En lo que afecta a las familias maronitas ascendentes, el reconocimiento oficial de la igualdad en la propiedad podría interpretarse en el sentido de una reafirmación de la dimensión constitucional del rearme maronita, pues venía a institucionalizar el derecho cuya defensa –desde la perspectiva maronita– había servido para justificar su posesión de armas.

En segundo lugar, el nuevo marco legal derivaba de los objetivos enunciados al principio del texto y que se correspondían con la voluntad del Sultán de “dar, mediante nuevas instituciones, el beneficio de una buena administración a las provincias que conforman el Imperio Otomano”<sup>69</sup>. Dichos objetivos eran tres: “la garantía de una seguridad perfecta de por vida, del honor y de la fortuna; un sistema regular de determinación y recaudación de impuestos; y un sistema igualmente regular de reclutamiento de tropas y de determinación de la duración de su servicio”<sup>70</sup>. En la medida en que el propio decreto además reconocía como “costumbre nefasta las cesiones vitalicias conocidas como *iltizam*” –base del sistema fiscal en la mayoría de las provincias otomanas– la reforma de los derechos de propiedad no sólo se ha de interpretar como un instrumento para la garantía de la fortuna sino sobre todo como *condición necesaria* para la regularización del sistema de determinación y recaudación de impuestos.

En este sentido, la posesión maronita de la tierra –que había aumentado considerablemente como resultado de las confiscaciones de propiedad y

67 Ibid., pp. 56-57.

68 Traducción propia. Véase el Anexo 1.

69 Traducción propia.

70 Traducción propia.

la pérdida de privilegios por parte de las grandes familias feudales drusas— se vería indirectamente reforzada por el nuevo sistema que proclamaba la igualdad y buscaba la desaparición de los intermediarios tradicionales en materia de recaudación de impuestos.

En ese contexto, el nombramiento de un príncipe *cristiano* —a pesar de que no sentaba ningún precedente en la Montaña— serviría a la Iglesia maronita de excusa para la generalización de un nuevo discurso en torno a la antigua constitución del Principado. Dicho discurso había empezado a florecer como consecuencia del nuevo *statu quo* que había resultado de la ocupación egipcia; se reforzó con el rearme maronita y bajo el efecto del lenguaje sectario que emplearon las autoridades egipcias para subyugar a los drusos; y más tarde halló cobertura institucional con la promulgación del decreto de Gülhane. Tras la restauración otomana y los enfrentamientos armados entre maronitas y drusos que posteriormente se darían, el nombramiento de un príncipe cristiano llegaría a calificarse bajo dicho discurso como costumbre histórica y la expresión misma de la antigua constitución del Principado.

En realidad, el modo en que se había llevado a cabo el nombramiento del príncipe Bashir III no sólo representaba una instancia más en la que el siempre delicado equilibrio entre la participación y la resistencia se había inclinado claramente a favor de la participación. En la realización de dicho nombramiento, como bien recuerda Chevallier, los otomanos no habían recurrido a ninguna práctica consuetudinaria, “ni siquiera en lo que respecta a las formas”<sup>71</sup>. A pesar de seguir refiriéndose a Bashir III como el “príncipe de la Montaña de los drusos”, la Puerta lo nombró como a un *funcionario* que “sólo respondía al gobierno central y recibía su sueldo de forma regular”, lo cual constituía una clara ruptura con el pasado. La transformación oficial del Gran Príncipe en funcionario se inscribía dentro del marco de las reformas anunciadas en el decreto de Gülhane que, como ya hemos visto, denunciaba la práctica del *iltizam*. La abolición del *iltizam* significaba, en línea con los objetivos enunciados en el texto del decreto, que se abría la puerta a la sistematización de la determinación y recaudación de impuestos. En este sentido, era inevitable que se generaran tensiones entre Bashir III y los *sheijs* drusos, no porque el primero fuera cristiano y estos últimos drusos, sino por la amenaza al *poder de jurisdicción* que encerraban sus privilegios<sup>72</sup>.

71 Chevallier, *La société du Mont Liban*, cit., p. 158.

72 «Il ne faut pas oublier que l'émir Béchir n'avait jamais été officiellement reconnu comme chrétien. Avant la conquête de la Syrie par les Égyptiens, il passait pour



En efecto, los grandes señores feudales drusos que habían regresado al Principado con la intención de recuperar sus bienes y privilegios, pronto tendrían que hacer frente al hecho de que la sistematización fiscal favorecía la *disociación entre propiedad y jurisdicción*. En realidad, el decreto de nombramiento de Bashir III, en la medida en que lo proclamaba “príncipe de los drusos”, contradecía tanto el texto como el espíritu de las reformas de 1839, pues ese título comportaba la *garantía del poder de jurisdicción* de los *sheijs* drusos –incluido el poder de tributación–. No obstante, el ejercicio tradicional de dicho poder era inherentemente incompatible con la sistematización fiscal que anunciaba el decreto de Gülhane, de modo que incluso en el supuesto de que los drusos consiguieran recuperar las propiedades que les habían sido confiscadas y que en su gran mayoría habían sido transferidas a las familias maronitas ascendentes, dicha recuperación no implicaba el ejercicio de la jurisdicción sobre la propiedad –y por ende sobre los campesinos–. En este sentido, lo que Chevallier describe como una “confusión entre el hecho de poseer la tierra y el derecho de recaudar el impuesto”<sup>73</sup>, no tardaría en dar lugar a querellas y recriminaciones, lo cual contribuiría altamente al estallido de la violencia entre drusos y maronitas.

Además del privilegio de sacarle un beneficio a la recaudación de impuestos en los distritos que estaban bajo su jurisdicción, cabe recordar que los *sheijs* habían ejercido tradicionalmente funciones judiciales tanto en los asuntos civiles como penales –con excepción de los casos que conllevaran la imposición de la pena de muerte–. Bajo la restauración, los *sheijs* que regresaron para recuperar sus propiedades exigirían la restitución de todos sus privilegios, incluido el de impartir justicia. No obstante, según afirma Salibi, los cristianos de los distritos mixtos, cuya riqueza e influencia habían aumentado considerablemente, no estaban dispuestos a admitir dicha restitución –en especial en lo que atañía a las funciones judiciales–<sup>74</sup>.

Salibi –contrariamente a Chevallier– parece acordarle más importancia a la pérdida del poder de decir justicia que a la del poder de tributación, pues atribuye la pugna final que enfrentaría al príncipe Bashir III con los *sheijs* drusos, a la propuesta del primero de crear un consejo de doce miembros que representaran a las principales comunidades religiosas para asistirle

musulman, et ce n'est que depuis 1832 qu'il professe publiquement le christianisme». E. Poujade, *Le Liban et la Syrie*, Paris: A. Bourdilliat et Cie, 1860, pp. 113-114.

<sup>73</sup> Chevallier, *La société du Mont Liban*, cit., p. 158.

<sup>74</sup> Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., p. 48.

en “la administración de la justicia”<sup>75</sup>. Según la propuesta, dicho consejo hubiera incorporado a maronitas, drusos, griegos-ortodoxos, griegos-católicos, chiíes y suníes. Salibi concluye que los *sheijs* drusos rechazaron su creación porque entendían que constituía un intento por parte del Príncipe de legalizar lo que en realidad era una “usurpación de su poder feudal”<sup>76</sup>. En este sentido cabe señalar que el decreto de Gülhane había proclamado que a partir de su promulgación, “la causa de cualquier persona acusada se juzgará públicamente, tal y como lo requiere la ley divina, tras su investigación y estudio [...]”<sup>77</sup>. El edicto anunciaba además la futura recopilación de un código penal que velara por las nuevas instituciones. Frente al tradicional ejercicio de la jurisdicción, las reformas otomanas parecían anunciar el principio de una administración reglamentada de la justicia, la cual, en el caso del Principado libanés, ya no podría recaer en los *sheijs*. En este sentido, las reformas anunciadas por los otomanos parecen reforzar la tesis de Salibi.

En cualquier caso, como venimos diciendo desde el principio, la restauración otomana estuvo altamente informada por el periodo de ocupación egipcia que la precedió. Por ello resulta importante remitirnos a las reformas que los egipcios habían llevado a cabo, no sólo para entender el modo en que buscaron la sustitución de la justicia tradicional por una justicia reglamentada, sino sobre todo para entender cómo y por qué el príncipe impuesto por los otomanos llegó a proponer una administración de la justicia planteada ya no en términos jurisdiccionales sino con base en la representación institucional de las comunidades religiosas del Principado.

Recordemos cómo, a grandes rasgos, cada una de las provincias otomanas estaba dotada de un consejo consultivo que estaba integrado no sólo por los funcionarios del Estado sino también por las élites locales, y que estaba presidido por el *wali* o gobernador regional. Dichos consejos ejercían funciones consultivas en materias fiscal, administrativa y militar, si bien su función esencial consistía en garantizar la recaudación del *iltizam* o impuesto oficial. Por ello, al menos teóricamente, las demandas relacionadas con la propiedad de la tierra, la distribución del *iltizam* entre las aldeas o la demarcación de los feudos recaían bajo su jurisdicción. No obstante, como bien recuerda Daher, a menudo la actividad real de los consejos provinciales se limitaba a observar cómo se aumentaba el *iltizam* y hallar métodos que

75 Ibid.

76 Ibid.

77 Traducción propia.

permitieran recaudar importes superiores a los que ya habían sido aprobados<sup>78</sup>. Cabe añadir que sus deliberaciones eran secretas y no se dejaba constancia de ellas por escrito. Esta supeditación de los consejos consultivos al Gobernador tenía dos consecuencias. La primera, como ya hemos visto en el caso de la Montaña libanesa, consistía en que la autonomía fiscal del Príncipe dependía fundamentalmente de su capacidad de resistirse al poder regional. La segunda consistía en que la resolución de los conflictos en torno a la distribución y recaudación del *iltizam* recaía *de facto* en última instancia en el Príncipe.

Éste a su vez consultaba a los consejos o asambleas de notables *locales* cuando de declarar la guerra o la paz se trataba, y para la determinación de los impuestos. Sin embargo –y he aquí una realidad que cambiaría bajo el gobierno egipcio– cuando surgía un conflicto entre un señor feudal y los habitantes bajo su jurisdicción, o entre los habitantes de feudos distintos, aún cuando dicho conflicto estuviera relacionado con la propiedad de la tierra o el alcance de las obligaciones fiscales, dichas asambleas no participaban de la actividad jurisdiccional del Príncipe. En la aplastante mayoría de los casos, “la naturaleza de las alianzas familiares y político-confesionales hacía que dichos conflictos se resolvieran desde dentro”<sup>79</sup>, lo cual además ayudaba a evitar los enfrentamientos armados. Muy excepcionalmente, un pequeño terrateniente se atrevía a llevar su caso contra un mayor terrateniente ante el Príncipe. Entonces, este último enviaba a un representante personal que resolvía el conflicto en su nombre, lo cual constituye un claro ejemplo de *justice retenue*.

Ahora bien, las autoridades egipcias vinieron a reorganizar el funcionamiento de dichos consejos de forma significativa. A modo de ejemplo, establecieron que tanto las alegaciones de las partes como las deliberaciones de cada uno de los miembros del consejo debían registrarse literalmente<sup>80</sup>. No obstante, el cambio más trascendente –sin ser por ello el más efectivo– consistiría en la búsqueda de la paridad entre musulmanes y cristianos en la composición de los consejos. Éste fue el caso del consejo consultivo de Beirut que instauraron en 1834 y en el que incorporaron a seis miembros cristianos y a seis musulmanes –y que constituye, como bien señala Daher,

78 Ra'd M., *Lubnan. Min-al-'imarat 'ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 423.

79 Ibíd., p. 425.

80 Ibíd.

el germen de la “representación confesional dotada de funciones consultivas inefectivas”<sup>81</sup>.

En la Montaña, los egipcios buscarían el debilitamiento del Príncipe a través de la *ampliación de la base de representatividad de las asambleas locales*. Éstas llegarían a incorporar, además de a los *sheijs* y notables que se habían mantenido fieles al Príncipe –y que los egipcios habían convertido en funcionarios del Estado y como tal integrado en el aparato administrativo que se configuraría al margen del tradicional régimen del Principado– a representantes de las comunidades religiosas, en especial la maronita. En realidad, la incorporación de miembros cristianos a los consejos se inscribía dentro del marco de la política egipcia de promoción de la igualdad entre las confesiones religiosas. No obstante, dicha igualdad era difícilmente compatible, no tanto con las formas tradicionales de representación, como con el ejercicio tradicional de la justicia –sobre todo en el seno de los feudos que tradicionalmente habían estado en manos de los *sheijs* drusos y que ahora eran mayoritariamente maronitas–. En este sentido, el papel que jugaría la Iglesia maronita contribuiría a reducir aún más el poder de jurisdicción de los *sheijs*. En efecto, la Iglesia abanderaría la causa del campesinado casi enteramente maronita frente a la notabilidad tradicional drusa y maronita, lo cual tendría como consecuencia que la base popular de la Iglesia, bajo la dirección del Patriarca, acabara buscando el nombramiento como miembros de los consejos, de líderes confesionales –es decir de miembros del clero– quienes como observa Daher, acabarían asemejándose a los antiguos líderes feudales<sup>82</sup>.

En la medida en que fue la propia Iglesia la que promovió al campesinado, la difícil coexistencia entre la naciente administración egipcia y el ejercicio tradicional de la jurisdicción se expresaría crecientemente en términos *sectarios*. Las contradicciones que caracterizaron la política de restauración otomana le brindarían la oportunidad a la Iglesia de acaparar la representación de la comunidad maronita –concebida como tal– independientemente de la jurisdicción que sobre sus miembros hubieran podido mantener los *sheijs* drusos en los distritos mixtos.

Hay que recordar a este efecto que a pesar del hecho que las grandes familias feudales drusas fueron las principales víctimas del nuevo *statu quo*, las tradicionales familias feudales maronitas –contrariamente a las familias ascendentes– también se vieron afectadas por la política de centralización y

81 Ibid., p. 316.

82 Ibid., p. 428.

reformas fiscales otomanas. Sin embargo, el papel que jugó la Iglesia maronita en los primeros años de la restauración –en tanto *determinó y defendió* los intereses de la comunidad maronita en su conjunto– conseguiría aglutinar por un lado, al campesinado que había tenido que asumir temporalmente la resistencia, y por otro, a la notabilidad tradicional cuyo poder había disminuido. Dicho papel consistiría en lo que Chevallier define como la “expresión de nuevas ambiciones”<sup>83</sup>, lo cual contribuiría a la emergencia de una interpretación marcadamente sectaria de la antigua constitución. En este sentido, en los meses previos al estallido generalizado de la violencia sectaria en 1841, el patriarca de la Iglesia maronita sostendría abiertamente y por escrito, que el gobernador de Monte Líbano había sido *tradicionalmente* cristiano. Esta “invención de la tradición”<sup>84</sup> venía a confirmar la destrucción de la antigua constitución.

En efecto, en marzo de 1841, después de que varios incidentes sangrientos hubieran tenido lugar entre maronitas y drusos –preludio de la violencia que más adelante se extendería por toda la Montaña– el Patriarca concluyó una convención maronita cuyas conclusiones reúnen, de cierto modo, los elementos constitutivos de la interpretación que la Iglesia quiso difundir entre los rangos de su comunidad, de la restauración otomana y las reformas que la acompañaron. Formalmente, la Convención en tanto iniciativa del Patriarca, se podría interpretar como la expresión de la atribución por parte del mismo de un papel de mediador de “su grupo comunitario ante los representantes de la Puerta”<sup>85</sup>, lo cual constituía una clara ruptura con el régimen del Principado en tanto desplazaba al Príncipe como juez supremo entre los diferentes agentes sociales. En este sentido, la intercesión del Patriarca halla su reflejo en las referencias que hace el texto de la Convención a “los intereses comunes de los maronitas” y “los privilegios de la comunidad”<sup>86</sup>. No obstante, el texto no hacía ninguna alusión a la igualdad proclamada por el decreto de Gülhane. Más bien, se centraba en la defensa de la *tradicional* libertad de la población –es decir, de su derecho a la protección contra la opresión– que encomendaba, según una lógica propia del viejo orden, a los príncipes y *sheijs*. Sin embargo, en la medida en que a la vez evocaba el ejemplo del levantamiento contra los egipcios, el Patriarca estaría reproduciendo el discurso del

83 Chevallier, *La société du Mont Liban*, cit., p. 160.

84 Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 79.

85 Chevallier, *La société du Mont Liban*, cit., p. 159.

86 Texto reproducido por Chevallier. *Ibíd.*

príncipe destituido Bashir II, quien se había servido de las reivindicaciones del campesinado maronita en materia de tributación para debilitar a sus rivales de entre los *sheijs* drusos y disminuir sus privilegios. En otros términos, aunque la Convención erigía al Patriarca como garante del pacto de sujeción entre príncipes y *sheijs* por un lado, y la población por otro, parecería que la afirmación de la existencia de un interés común de la comunidad maronita excluía el posible abuso de poder por parte de los dirigentes maronitas –o al menos comportaba la *garantía* de la mediación del Patriarca– mientras que el ejercicio de la jurisdicción por parte de las élites drusas –la referencia a la revuelta no es casual– estaría bajo sospecha por parte de la comunidad maronita en su conjunto.

Esta última afirmación debería contrastarse con la última cláusula del texto, que constituye la parte más interesante de la Convención. Ésta anunciaba que con el fin de “defender los intereses generales objeto de esta Convención, se elegirá a unos delegados en todos los distritos de entre los habitantes más respetables y de conocida equidad”<sup>87</sup>. Parecería que dichos delegados estaban concebidos como un instrumento real de *limitación* del poder –lo cual confirmaría el posicionamiento como árbitro del Patriarca–. No obstante, lo cierto es que existe bastante confusión entre los historiadores tanto en relación a la naturaleza de la llamada convención, como al verdadero papel que aquellos delegados estaban llamados a ejercer.

Mientras que varios autores hacen referencia a una “circular” que en 1841 el Patriarca habría distribuido –Makdisi sostiene que entre las “élites maronitas” mientras que Salibi y Spencer afirman que entre “los cristianos de los distritos drusos” y “los campesinos maronitas de los distritos mixtos” respectivamente– sólo Chevallier reproduce lo que los archivos que consulta denominan como una “convención” que se convocó por iniciativa del Patriarca y concluyó el 29 de marzo de 1841<sup>88</sup>. Makdisi interpreta la supuesta circular como un intento por parte de la Iglesia de aglutinar a las élites en torno a una visión de la *ta’ifa* o comunidad según la cual el Patriarca ya no sería sólo el líder espiritual de la Iglesia sino “el árbitro y representante de una comuni-

87 Ibid.

88 Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, op cit., p. 195; Salibi, *A History of Modern Lebanon*, cit., p. 48; N. W. Spencer, *The Role of the Maronite Patriarchate in Lebanon Politics from 1840 to the Present*, Master’s thesis, Beirut: American University of Beirut, 1963, p. 33.

dad ordenada de maronitas”<sup>89</sup>. No obstante, no hace ninguna referencia a los delegados. Spencer, quien reproduce el testimonio de Churchill, sostiene que la circular se distribuyó en los distritos mixtos y que el Patriarca ordenó el nombramiento de dos agentes de entre los “campesinos maronitas”, “quienes ejercerían el poder formalmente investido en los *sheijs* drusos”<sup>90</sup>. Como consecuencia, prosigue, en Dayr-al-Qamar, de mayoría cristiana, los campesinos adoptaron una actitud de insumisión ante las familias drusas, lo que instó a su líder a solicitarle al Patriarca la retirada de la circular –sin éxito–<sup>91</sup>. Salibi a su vez afirma que la circular no sólo se firmó por el Patriarca sino también por “otros líderes maronitas”, y sostiene que dicha circular llamaba a los cristianos en los distritos drusos a “renunciar a la autoridad judicial que todavía mantenían los líderes feudales y a asumir ellos mismos dicha autoridad”<sup>92</sup>. Dicha afirmación está en línea con su interpretación en torno al consejo de justicia multi-confesional, cuya creación el príncipe Bashir III había sugerido, pues la circular patriarcal constituiría la respuesta de la Iglesia al rechazo de dicho consejo por parte de los *sheijs* drusos<sup>93</sup>. Chevallier, quien sin ser testigo directo de los acontecimientos sí reproduce el texto de la Convención, no considera que la clausula llamaba expresamente al nombramiento de delegados cristianos, sino que la “comunidad maronita cuya superioridad demográfica era tan visible, ofrecería la mayoría” de los delegados, lo cual, según sus propias conclusiones, los *sheijs* drusos percibieron como una amenaza a su poder<sup>94</sup>.

Ahora bien, la Convención, como bien señala Chevallier, no se convirtió en una Carta de la comunidad maronita; más bien, debería leerse como una mera proclamación de principios y de reivindicaciones<sup>95</sup>. No obstante, su valor reside en la información que nos ofrece sobre la lectura constitucional que hace la Iglesia de la restauración –y en torno a la cual consigue, al menos temporalmente, reunir al conjunto de la comunidad maronita–hecho novedoso en sí. Por ello hemos de intentar aclarar –pese a las contradicciones varias que trascienden de las fuentes a nuestra disposición– tanto el modo en

89 Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 195.

90 Spencer, *The Role of the Maronite Patriarchate in Lebanon Politics*, cit., pp. 33-34.

91 *Ibíd.*, p. 34.

92 Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., p. 48.

93 *Ibíd.*

94 Chevallier, *La société du Mont Liban*, cit., p. 160.

95 *Ibíd.*

el que el Patriarca entendía que se llevaría a cabo la elección de los delegados, como la naturaleza y alcance de las competencias que les corresponderían.

En relación con la elección de los delegados, nos llama especialmente la atención la lectura que hace Chevallier de la última cláusula, pues emplea para su interpretación una nueva lógica, que además atribuye al propio Patriarca. Según dicha lógica, el *principio de la representación comunitaria o confesional* subyacería en la cláusula relativa a los delegados: Chevallier concluye que habría más delegados maronitas porque relaciona la elección de los delegados con la proporción del peso demográfico de cada una de las dos comunidades maronita y drusa. Cabe además resaltar que establece en su análisis un vínculo directo entre la oposición de los drusos al modo de elección de los delegados –que él concluye que se debía al elemento de proporcionalidad que introducía– y el intento de creación por parte del príncipe Bashir del consejo de doce miembros que representarían a las principales comunidades y le asistirían en la administración del Principado<sup>96</sup>. Quizá su conclusión en torno a la cláusula se haya debido a su coincidencia en el tiempo con esta segunda medida, y a su afán de retratar la oposición drusa al reinado de Bashir III principalmente como una cuestión de representatividad. Chevallier tomó nota del hecho de que los *shejhs* drusos alegaron ante la Puerta que el Príncipe estaba teniendo una conducta tiránica que beneficiaba a los “infieles”<sup>97</sup>, pero es difícil saber si la lectura que hicieron los drusos de la cláusula se corresponde con la suya.

En cualquier caso, quizá sea más relevante analizar el alcance del mandato de dichos delegados que el modo en que el Patriarca determinó que se deberían elegir. En la medida en que la Convención enfatizaba los intereses comunes de la comunidad maronita –lo cual contribuía al menos en apariencia, a la disminución de los clivajes sociales dentro de dicha comunidad– nos resulta difícil pensar que el Patriarca hubiera contemplado la posibilidad de la elección de delegados drusos. No obstante, parecería que el problema no se plantea tanto en términos de la búsqueda por parte de la Iglesia de una representación maronita proporcional a su peso demográfico –como concluye Chevallier– sino en relación con su afán de declararse la defensora de los intereses del conjunto de la comunidad maronita, y de buscar la garantía de dichos intereses, no frente a la comunidad drusa percibida como tal, *sino al margen del modelo constitucional* al que se seguían aferrando los *shejhs* drusos y que entendían y planteaban en términos jurisdiccionales.

96 Ibid.

97 Ibid.



Esta última observación nos lleva a la cuestión de la naturaleza y alcance de las competencias de los delegados. En este sentido, es interesante la lectura que hace Spencer de los acontecimientos posteriores a la conclusión de la Convención. En primer lugar, hay que decir que su afirmación según la cual la circular se había distribuido entre “los campesinos maronitas”, aparte de ser poco creíble, refleja una percepción algo reduccionista de la realidad social, pues la ascendencia de numerosas familias maronitas había desdibujado, al menos parcialmente, la línea que separaba el campesinado de la notabilidad, lo cual a su vez había reforzado la dimensión comunitaria a la que aludía Polk, y que el Patriarca aprovecharía para erigirse en mediador de la comunidad maronita<sup>98</sup>. En efecto, la administración había pasado de depender de las familias notables tradicionales a depender de “todos los grupos familiares de la comunidad en la persona de sus representantes más visibles”<sup>99</sup>, fueran tradicionalmente notables o no. Por ello, la conclusión de Spencer en torno a la suplantación de los *sheijs* drusos en sus funciones por dos campesinos maronitas requiere de varios matices. Quizá la descripción que de dichos delegados nos aportan tanto Chevallier como Daher –ambos se basan en los archivos consulares europeos– sea la más indicativa de la evolución social a la que aludimos, pues al menos nos informa de los criterios para su elección. Según la traducción de Daher, “[...] se les elige de entre los habitantes ilustrados y con buena reputación”<sup>100</sup> –definición que a grandes rasgos se corresponde con la que aporta Chevallier–.

En todo caso, más allá de la matización social o de clase, hay que centrarse en la determinación del papel que dichos delegados estaban llamados a ejercer, en especial en los distritos mixtos de mayoría cristiana. Quizá nos pueda servir de indicio –al menos en cuanto a la interpretación que harían las élites drusas de la Convención maronita– el hecho que como parte de la petición que dirigieron a las autoridades otomanas para reclamar la sustitución de Bashir III por un príncipe druso tras haber acusado

98 Daher se refiere al documento como “petición” y lo atribuye a los “líderes maronitas”. Según las fuentes a su disposición, dichos líderes, además de exigir el respeto de la población por parte de los *sheijs* habrían exigido el respeto de los *sheijs* por parte de la población y se habrían comprometido a “salvaguardar las posiciones sociales”. Daher, *al-Yuthur at-Tarijiyya lil-Mas’ala at-Ta’ifiyya* (Las raíces históricas de la cuestión confesional), cit., p. 430.

99 Chevallier, *La société du Mont Liban*, cit., p. 159.

100 Daher, *al-Yuthur at-Tarijiyya lil-Mas’ala at-Ta’ifiyya* (Las raíces históricas de la cuestión confesional), cit., p. 430.

al primero de tiranía, los *sheijs* drusos garantizaban su sometimiento a “los principios proclamados por el *Hatt-i Sharif* de Gülhane en relación con la repartición del impuesto”<sup>101</sup>.

Parecería que desde la perspectiva de los *sheijs* drusos, el ejercicio continuado de la jurisdicción en materia fiscal no era del todo incompatible con el respeto de los principios de un reparto regular y sistemático de los impuestos, que constituía el objeto de la reforma imperial. Lo que sí parecía ser inaceptable era el hecho que los campesinos que tradicionalmente le habían debido obediencia –y que en los distritos mixtos eran de mayoría cristiana– pudieran ejercer un límite, e incluso oponerse a su poder de jurisdicción –hecho que la vinculación que estableció el Patriarca entre la obediencia de los súbditos maronitas y los intereses de la comunidad maronita en su conjunto vino a agravar. En efecto, dicha vinculación, aún indirectamente, abría la puerta a una identificación sistemática entre el ejercicio del tradicional poder de tributación por parte de los *sheijs* drusos y la vulneración de los “intereses comunes de los maronitas” –sobre todo si se tiene en cuenta la existencia de numerosas disputas sobre las propiedades que habían sido recientemente transferidas a las familias maronitas ascendentes, como consecuencia de la guerra abierta entre los egipcios y su aliado local, el príncipe Bashir II, y los señores feudales drusos. En este sentido, tampoco es casual que tras exigirles a los miembros de su comunidad la observación de los preceptos de la fe en la primera clausula, el Patriarca les exigiera en la segunda el sometimiento al Sultán y “a los jefes delegados por él para gobernarnos”<sup>102</sup>. Esta segunda clausula expresaba la adhesión a “la nueva opción del gobierno turco reformador”<sup>103</sup> de la comunidad maronita en su conjunto, si bien como afirmábamos arriba, la Iglesia no entendía por ello poner un fin a las relaciones jerárquicas del viejo orden –hecho que Daher viene a confirmar al afirmar que en lo que él califica como una “petición” dirigida por varios “líderes maronitas”, estos últimos, además de exigir el respeto de la población por parte de los *sheijs* habrían exigido el respeto de los *sheijs* por parte de la población y se habrían comprometido a “conservar las posiciones sociales”<sup>104</sup>.

101 Testimonio del Barón de Testa reproducido en Chevallier, *La société du Mont Liban*, cit., p. 160.

102 Texto reproducido por Chevallier. *Ibíd.*, p. 159.

103 *Ibíd.*

104 Daher, *al-Yuthur at-Tarijiyya lil-Mas'ala at-Ta'ifiyya* (Las raíces históricas de la cuestión confesional), cit., p. 430.

Desde la perspectiva de los *shej's* drusos, el hecho que el príncipe cristiano se resistiera a rehabilitarles pese a las promesas de reparación implícitamente contenidas en su decreto de nombramiento, tendría como consecuencia que se le llegaría a percibir como el garante exclusivo de los intereses de la totalidad de la comunidad maronita –lo cual iba manifiestamente en contra de su papel bajo la constitución mixta–.

Hemos visto cómo, por un lado, la propia restauración otomana comportaba elementos inherentemente contradictorios entre sí. En primer lugar, *el decreto imperial de Gülhane* –de alcance general– que por haber sido promulgado en el año previo a la restauración, modificaba profundamente el significado y alcance de dicho restauración. Mediante el texto del edicto, las autoridades otomanas habían intentado combinar, no sin contradecirse, la invocación de la tradición y de las costumbres con la proclamación de la creación de nuevas leyes e instituciones. El Imperio, a pesar de reconocer la necesidad de reformarse, describiría lo que “obviamente eran nuevas leyes y nuevos derechos como si derivaran de (en contraposición a contradijeran) una tradición islámica otomana”<sup>105</sup>. En este sentido, no deja de ser revelador el hecho de que a pesar de haber anunciado al comienzo que estimaba apropiado buscar el establecimiento de una buena administración “a través de nuevas instituciones”, y tras haber expresamente calificado las reformas que proclamaba como “nuevas leyes”, el Sultán estimara necesario concluir recordando que “las disposiciones arriba mencionadas” eran “una rigurosa aliteración y renovación de antiguas costumbres”<sup>106</sup>. En segundo lugar, *el decreto de nombramiento de Bashir Qasim como Gran Príncipe*, a través del cual se anunciaba formalmente la restauración de la soberanía otomana en el Principado libanés. En la medida en que hacía referencia expresa al viejo orden de la Montaña, abría la puerta al restablecimiento del *statu quo ante* y de los privilegios que encerraba.

Por otro lado hemos visto que como consecuencia, en la Montaña libanesa, la legitimidad otomana se prestó a interpretaciones mutuamente excluyentes, las cuales culminarían en la invocación por parte de maronitas y drusos de versiones contradictorias de la antigua constitución. La emergencia de la Iglesia maronita como fuente de definición de los intereses de la comunidad maronita en su conjunto, y la consiguiente transformación de su Patriarca en intercesor necesario tuvo una doble consecuencia: en primer lugar,

105 Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 57.

106 Traducción propia.

convirtió los privilegios tradicionales de las familias notables en *privilegios de la comunidad*, y en segundo lugar, asimiló los derechos recién adquiridos de las familias ascendentes a dichos privilegios comunitarios. En la medida en que la Iglesia maronita consiguió aglutinar al conjunto de la comunidad –al menos en un inicio– la versión del orden que defendió predominó en la población maronita. Como consecuencia, la religión cristiana del Príncipe se convirtió, desde la perspectiva maronita, en condición necesaria para la garantía de unos intereses fundamentalmente comunitarios, lo cual ayuda a explicar que se llegara a exigir en tanto costumbre histórica.

Ahora bien, del mismo modo que tras el triunfo de la revuelta general y la restauración de la soberanía otomana en la Montaña el Patriarca maronita abandonó su discurso a favor del interés popular, el campesinado druso no tardó en advertir su desprotección frente a una población maronita cuyo peso demográfico y propiedades habían aumentado considerablemente, y que además había adoptado una actitud política “provocativa”<sup>107</sup>. El reclutamiento que el gobierno egipcio impuso a la comunidad drusa la había desprovisto de una mano de obra joven, lo cual había contribuido altamente a su empobrecimiento. El decreto de Gülhane vino a reconocer dicha realidad, pues a pesar de declarar que la provisión por parte de los habitantes del Imperio de soldados para su defensa constituía una obligación, anunciaba la reducción de la duración del servicio militar a “cuatro o cinco años” –en lugar de los quince años que los egipcios habían llegado a imponer– y admitía que era a la vez “una injusticia y un golpe mortal para la agricultura y la industria” exigir “sin tener en cuenta las poblaciones respectivas de las localidades, más o menos hombres de los que éstas podían proporcionar”<sup>108</sup>.

De nuevo, desde la perspectiva drusa, la restauración otomana sólo podía significar una reparación de los prejuicios –en este caso, la pérdida de muchas de sus propiedades como consecuencia de la incapacidad de las familias de seguir trabajándolas–. Asimismo, la revuelta de los drusos del Haurán había privado a la comunidad drusa de sus élites, quienes no volverían del exilio hasta la restauración otomana. En este sentido, las acusaciones de expolio que al regresar dirigirían los *sheij*s drusos a los propietarios maronitas, así como la resistencia de Bashir III a restaurar sus privilegios tradicionales llevarían al campesinado druso a achacar el empobrecimiento y debilitamiento de su comunidad a los maronitas, y a hacer frente común con sus *sheij*s

107 Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., p. 48.

108 Traducción propia.

a pesar del acuerdo firmado en Antelias al inicio de la revuelta. No obstante, mientras que los intereses comunes de la comunidad maronita se habían defendido fundamentalmente a través de la actividad del clero en las aldeas mixtas –lo cual claramente se inscribía *fuera* de la constitución mixta– el agrupamiento de los campesinos drusos en torno a los *sheijs* destituidos –en la medida en que estaba basado en los lazos familiares que habían constituido la base del primitivo “gobierno de los drusos”– reproducía de cierto modo un modelo *previo* a la constitución mixta.

En ambos casos, la búsqueda de interlocutores locales por parte de las Potencias europeas –quienes como bien señala Makdisi percibían Monte Líbano “en términos religiosos y tribales”<sup>109</sup> –contribuiría significativamente al refuerzo del liderazgo, y por tanto representatividad, comunitarios–. Evocaremos a continuación, dos documentos que a nuestro juicio mejor retratan la progresiva sustitución del liderazgo tradicional por un liderazgo comunitario. Tanto la petición que dirigieron los *sheijs* drusos al Sultán para exigir la sustitución de Bashir III por otro príncipe como el escrito que envió el Patriarca maronita a las autoridades austriacas para reivindicar la pertenencia del Príncipe de la Montaña a la religión cristiana son instancias que confirman el carácter comunitario del liderazgo.

En la primera instancia, cuando los *sheijs* drusos denunciaron la tiranía del príncipe Bashir Qasim ante las autoridades otomanas, no hablaron en su nombre sino en el de la comunidad drusa en su conjunto, y rechazaron, en nombre de dicha comunidad, el principio mismo de un Príncipe cristiano. No obstante, una lectura atenta del texto revela una preocupación latente de los *sheijs* por recuperar sus antiguos privilegios –e incluso un modo de gobierno reminiscente del “gobierno de los drusos”, señal inequívoca de la crisis de la constitución mixta–. Tanto las referencias que hace la petición a la asamblea en la que “hasta 1817” se discutían “todos nuestros asuntos”, y a los *sheijs* que eran “los fieles defensores de nuestra tribu” y que “nos representaban”, como la mención del líder feudal druso, Bashir Yumblat –que había sido la mayor víctima de la imposición de Bashir II como gobernador absoluto de la Montaña– constituyen en realidad una reivindicación del viejo orden, si bien como decíamos más arriba, subyace en dicha reivindicación una tendencia excluyente que el lenguaje marcadamente comunitario que emplea viene a confirmar. De cierto modo, la mención de la asamblea trae a la memoria la definición que ofreció Volney del “gobierno de los drusos” –que, como hemos

109 Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 60.

visto en la primera parte, no abarcaba la realidad más amplia de la constitución mixta del Principado—. Esto demuestra que no sólo los europeos percibían el Principado en términos tribales y religiosos, sino que además, las propias élites locales acabaron expresando la realidad de Monte Líbano en esos mismos términos con el fin de adquirir una capacidad de interlocución ante los europeos, y buscar la garantía de sus intereses –redefinidos en torno a la comunidad– ante la inoperancia del Príncipe. En este sentido, puesto que los británicos se habían declarado los protectores de la comunidad drusa –y que Inglaterra había apoyado al Imperio en contra de los egipcios– los *sheij*s drusos adaptarían su discurso para incluir al conjunto de su comunidad, hecho que favorecería el desarrollo de una versión histórica de la constitución, que a semejanza de la versión propugnada por la Iglesia maronita, era esencialmente sectaria.

En la segunda instancia, cuando en 1840 el Patriarca se dirigió por escrito a las autoridades austriacas –que habían entrado en competición con el gobierno francés para posicionarse como protectoras de los maronitas– transmitió una versión de la constitución del Principado según la cual el Príncipe era cristiano por costumbre. En un contexto en que las Potencias europeas trataban de garantizar sus intereses a través de la protección de una comunidad o de otra, la intercesión del Patriarca en nombre de la comunidad maronita lo convertía en interlocutor privilegiado. Según el texto de la petición que dirigió a los austriacos, el Patriarca exigía un trato distinto de la comunidad maronita, sostenía que “según la vieja usanza el gobernador de Monte Líbano y del Anti Líbano sólo podrá ser un maronita de la familia de Chehab, pues la mayoría de la población de las montañas mencionadas arriba es maronita”, y exigía que el “gobernador”, es decir el Príncipe, fuera nombrado “sin la intervención de la Sublime Puerta”<sup>110</sup>.

Dos aspectos de la carta patriarcal merecen nuestra atención. En primer lugar, la Iglesia maronita no sólo convertía la religión cristiana del Príncipe –hecho que se venía dando desde hacía poco más de un siglo– en costumbre histórica, sino que además atribuía la existencia de la supuesta costumbre a un hecho igualmente reciente: la mayoría maronita de la población del Principado. En segundo lugar, la Iglesia no sólo exigía la pertenencia del Príncipe a la religión cristiana sino también a la dinastía de los Chehab.

En realidad, el Patriarca se había dirigido a los representantes del gobierno austriaco antes de que Bashir III hubiera propuesto la creación del

110 Traducción del texto reproducida por Makdisi. *Ibíd.*, p. 62.

consejo que hubieran conformado un maronita, un ortodoxo y un griego-católico a los que elegirían sus respectivos patriarcas, además de un druso, un suní y un chií. En este sentido, la petición refleja la voluntad de la Iglesia de jugar un papel que trasciende los límites que hubiera supuesto el consejo comunitario, pues dicho consejo estaba llamado a reforzar el liderazgo del Príncipe de modo que, por un lado, se contuvieran las aspiraciones cristianas, y por otro, se compensara, aún parcialmente, a los *sheijs* drusos. En este sentido, mientras que la reivindicación de la religión cristiana del Príncipe invocaba un “pasado sectario mitificado”<sup>111</sup> –expresión misma de la antigua constitución– la defensa de la dinastía chehabí refleja un cierto apego de la Iglesia a la jerarquía propia del antiguo régimen. Dicha jerarquía estaba concebida fundamentalmente en términos eclesiásticos; no obstante, en la medida que acaparaba la representación del conjunto de la comunidad maronita –en especial tras la absorción por parte de Bashir de gran parte de las funciones tradicionales de los antiguos señores feudales– el Patriarca defendería el regreso del reinado chehabí porque *acomodaba* a dicha jerarquía.

En definitivas cuentas, el hecho que el consejo ideado por el cónsul Wood, y sugerido por el príncipe Bashir III, provocó el rechazo tanto de los *sheijs* drusos como de la Iglesia maronita demuestra cómo el *solapamiento de legitimidades* que conllevó la restauración otomana, propiciaría el desarrollo de versiones marcadamente sectarias del orden antiguo que se llegarían a invocar como fundamento histórico para rechazar el consejo. La Convención maronita posterior –en tanto afirmación por parte del Patriarca de su poder “de sustraerles la autoridad a los príncipes y *sheijs* [drusos] y como tal desafiarles en sus propios distritos”<sup>112</sup> – llevaría a estos últimos a contemplar la violencia como recurso último ante el incumplimiento de las promesas de la restauración en relación con sus antiguos privilegios.

En los años posteriores a los enfrentamientos violentos que pondrían un fin definitivo al régimen del Principado, ambas versiones drusa y maronita de la antigua constitución seguirían desarrollándose. Mientras que el Imperio Otomano y las Potencias europeas se volcarían en el restablecimiento del orden, las élites drusas y maronitas se centrarían en la transformación de “sus comunidades religiosas en comunidades políticas” y la promoción “de tradiciones inventadas” para apoyar “sus respectivas causas”<sup>113</sup>.

111 Ibid.

112 Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., p. 48.

113 Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 77.



En los meses inmediatamente posteriores a la restauración otomana, tanto el Patriarca como los *sheijs* drusos habían emitido claras señales de que la constitución mixta estaba en crisis; los acontecimientos de 1841 no tardarían en confirmarlo. Según cuenta Salibi, parecería que un incidente menor que habría tenido lugar a principios de 1841 entre un maronita y un druso fue el detonante de los enfrentamientos violentos entre drusos y maronitas<sup>114</sup>. Los relatos coinciden en que un maronita de Dayr-al-Qamar cazó una perdiz en la propiedad de un druso en un pueblo vecino, lo cual llevó a una discusión que desbordó en un enfrentamiento sangriento. Enseguida corrió la voz de que un maronita había sido atacado, y antes de que acabara el día varios maronitas de Dayr-al-Qamar acudieron armados al pueblo vecino. El ataque que perpetraron se habría saldado con diecisiete drusos<sup>115</sup>.

Al enterarse de lo sucedido, el Patriarca maronita mandó a una delegación de *sheijs* maronitas para que negociaran una salida a la crisis con los *sheijs* drusos del Shuf<sup>116</sup>. Los *sheijs* de ambas partes efectuaron una reconciliación formal, y los drusos expresaron su intención sincera de olvidar el incidente<sup>117</sup>. No obstante, cuando meses después el príncipe Bashir convocaría una reunión en Dayr-al-Qamar con los *sheijs* drusos del Shuf para determinar la distribución de los impuestos y otros asuntos, éstos llegarían acompañados de un gran número de sus hombres y de un número de drusos de las aldeas vecinas<sup>118</sup>. Parece que además, Dayr-al-Qamar había sido infiltrado en los días anteriores por drusos armados que habían acudido de diferentes partes del Shuf y que se habían escondido en el barrio druso de la aldea. Al ver aparecer a los *sheijs* con ese número de escoltas, Bashir III se alarmó y mandó a más de un centenar de cristianos a que les impidieran la entrada al pueblo. Entonces, los drusos que se habían escondido dentro atacaron a los cristianos por sorpresa. Como consecuencia, hubo unas cuarenta víctimas de entre los cristianos y varios de entre los *sheijs* drusos, y al caer la noche, los drusos estaban en control y Bashir III estaba completamente asediado. Estos incidentes marcaron el inicio de unos enfrentamientos que se reproducirían en distintos puntos de la Montaña. Tras tres semanas de asedio los drusos apresaron al Príncipe

114 Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., p. 49.

115 *Ibíd.*

116 *Ibíd.*

117 *Ibíd.*

118 *Ibíd.*



y tras proporcionarle una paliza lo desnudaron<sup>119</sup>. Además, los *sheijs* drusos masacraron a cristianos que les habían servido durante años y que incluso les habían acompañado en el exilio<sup>120</sup>. Las autoridades otomanas sólo intervinieron cuando vieron que Bashir III había caído en manos de los drusos. Entonces mandaron al Ministro de Guerra otomano a que supuestamente mediara entre unos y otros. En realidad, Mustafa Pasha se dedicaría a convencer a los cristianos de las ventajas del gobierno otomano directo. Mientras tanto, el pillaje de los pueblos cristianos a manos de los drusos y el derramamiento de sangre continuó sin que las tropas otomanas que se habían estacionado en Beirut hicieran nada por prevenirlo. El 13 de enero de 1842, hallándose la Montaña en la anarquía más completa tras tres meses de enfrentamientos sangrientos, las autoridades otomanas convocaron al Príncipe en Beirut donde un barco lo esperaba para llevarlo a Constantinopla. La salida de Bashir III marcó el fin del reinado de los Chehab y del propio régimen del Principado.

Los incidentes de 1841 representan el fin de la constitución mixta, pues las reglas que unos y otros trasgredieron demuestran que el Príncipe había perdido toda capacidad de garantizar el antiguo equilibrio del régimen del Principado. En primer lugar, los *sheijs* drusos de Dayr-el-Qamar no sólo habían invitado a los drusos de las aldeas vecinas a que les asistieran en el cerco al Príncipe, sino que a pesar de haber agraciado a los maronitas por su rebeldía, posteriormente asesinaron a los campesinos que habían estado a su servicio durante años. El hecho que los *sheijs* drusos le hubieran solicitado ayuda a los drusos de las aldeas vecinas demuestra cómo, ante la pérdida de privilegios sobre el campesinado maronita que anteriormente había estado bajo su jurisdicción, dichos *sheijs* asumieron a su vez un liderazgo comunitario que lejos de ayudar a la restitución del viejo orden, contribuyó al estallido de la violencia sectaria que acabó con el mismo. En segundo lugar, el hecho que los campesinos maronitas asesinaran a los *sheijs* drusos tras el ataque que perpetraron sus hombres demuestra que los códigos de conducta inherentes al viejo orden ya no estaban garantizados por la constitución del Principado. Dichos códigos habían estado basados en una división *secular* entre los príncipes, *sheijs* y demás notables por un lado, y el resto de la población por otro, y en un respeto profundo al rango social. No obstante, con la restauración, el Patriarca extendió su jurisdicción a todos los maronitas de la Montaña, incluidos los que en las aldeas mixtas habían estado tradicionalmente

119 Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 64.

120 *Ibid.*

sometidos a la jurisdicción de los *sheijs* drusos. Además, el Príncipe que las autoridades otomanas habían denominado “príncipe de los drusos” se había resistido a restituir los privilegios que antiguamente los *sheijs* drusos habían tenido sobre la población. Como consecuencia, la división secular del antiguo régimen entraría en competición directa con la división sectaria –producto último de la restauración que el estallido de la violencia vino a confirmar–. En efecto, los *sheijs* drusos incumplieron su obligación de proteger a una población a la que supuestamente habían agraciado. Asimismo, la población maronita había desafiado abiertamente las reglas de obediencia y de fidelidad que bajo el viejo orden habían definido su relación con los *sheijs*. En definitiva, ambas partes habían renunciado al antiguo pacto de sujeción.

No obstante, el comportamiento de los campesinos maronitas durante los enfrentamientos con los *sheijs* drusos –a su vez reminiscente de la conducta que tuvieron con ocasión del levantamiento contra los egipcios– no sólo abría una grieta en la relación de subordinación que tradicionalmente habían mantenido con las élites drusas, sino que también lo hacía con respecto a las élites maronitas, que conformaban tanto la Iglesia como las familias señoriales.

En efecto, cuando se produjo la insurrección popular contra los egipcios, al-Jazin y otros *sheijs* asumieron su liderazgo con el fin de dotarla en sus propias palabras, de una imagen “respetable”. La tradición de las *‘amiyyat* o revueltas populares que se había inaugurado en 1820, y que cobró mayor transcendencia en 1840, había dado lugar a la emergencia de un modo de representación que se situaba al margen de las asambleas locales tradicionales<sup>121</sup>. Asimismo, cuando se produjo el primer incidente violento en la Montaña, el Patriarca envió a un número de *sheijs* maronitas con el fin de que negociaran en nombre de los campesinos maronitas con los *sheijs* drusos, lo cual demuestra el apego de las élites maronitas a las viejas formas de representatividad. No obstante, el desarrollo de los incidentes sangrientos hacia finales de 1841 proporcionaría nuevamente al campesinado maronita la oportunidad de articular su resistencia en términos *colectivos* o comunitarios, y no jerárquicos. A modo de ejemplo, Chevallier relata cómo a finales de noviembre, unos 500 campesinos maronitas que se dirigieron a Zahle para socórrerlo contra los drusos, lo hicieron bajo el mando de uno de los suyos. El

121 La relación de las *‘amiyyat* con la antigua constitución del Principado así como su impacto sobre la misma serán el objeto de un análisis detallado en el marco de la revuelta campesina de 1858.

comandante en cuestión se había dado a conocer gracias al coraje que había demostrado con ocasión del levantamiento contra los drusos; su “promoción” por los campesinos provocaría el disgusto de los notables<sup>122</sup>. La existencia de “tendencias superpuestas”<sup>123</sup> en la Montaña –todas ellas producto de las reformas modernizadoras inauguradas por los egipcios y desarrolladas por los otomanos– no tardaría en sacar a la luz los clivajes que atravesaban la propia comunidad maronita.

122 Chevallier, *La société du Mont Liban*, cit., p. 164.

123 *Ibíd.*



## CAPÍTULO II

### La recepción de las *Tanzimat* otomanas

#### 1. *El gobierno directo de Monte Líbano entre centralización y descentralización*

El 16 de enero de 1842, días después de que Bashir III hubiera abandonado la Montaña en dirección a Constantinopla, el comandante de la expedición otomana en territorio libanés reunió a los notables en Beirut y les anunció el fin del Principado y el nombramiento del oficial otomano, Omar Pasha, como *gobernador de Monte Líbano*<sup>1</sup>. Dicho nombramiento situaba a Monte Líbano bajo el gobierno *directo* de los otomanos por primera vez en la historia del Imperio.

El gobierno de Omar Pasha duró algo menos de un año. La insatisfacción que generó tanto entre la población local como entre las Potencias europeas, resultó en la sustitución temporal del Gobernador por otro a finales de 1842, y la negociación entre el Imperio y las cinco Potencias de un nuevo régimen para Monte Líbano que comenzaría a implementarse a partir del primero de enero de 1843.

Lo primero que hizo el gobernador otomano al llegar a Monte Líbano fue restituir a los señores feudales drusos las tierras que tanto Bashir II como Bashir III les habían expropiado, así como confirmar sus privilegios tradicionales<sup>2</sup>. No obstante, esa restitución no se limitó a las familias señoriales drusas sino que se extendió a aquellas familias principescas y señoriales maronitas que también habían sido perjudicadas por los príncipes chehabíes,

1 Omar Pasha era serbio de origen, griego-ortodoxo convertido al Islam, y oficial otomano de profesión. Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., p. 53.

2 *Ibíd.*

y que acabarían convirtiéndose en aliadas del nuevo régimen<sup>3</sup>. En efecto, el Gobernador no tardaría en nombrar a un número de notables de ambas comunidades como agentes y consejeros suyos<sup>4</sup>. Mientras tanto, la Iglesia maronita se mantendría abiertamente opuesta al gobierno otomano y, apoyada por el campesinado, exigiría insistentemente la restitución de la dinastía chehabí.

A pesar de la acogida favorable que tendría al principio entre los drusos, el Gobernador no tardaría en perder su apoyo. En efecto, los señores feudales drusos pronto se percatarían del hecho de que a pesar de la restitución de sus privilegios tradicionales, el Pasha estaba principalmente interesado en “establecer su propia autoridad [...] y convertir el gobierno otomano directo en algo practicable”<sup>5</sup>. Frente a las pretensiones centralizadoras del Gobernador, los *sheij*s drusos reaccionarían mediante la adopción de una actitud de auténtica superioridad feudal en relación con el campesinado maronita. En este sentido, la presentación por parte de los maronitas de quejas formales ante el Pasha, se interpretaría como un insulto<sup>6</sup>.

Como reacción a la intransigencia drusa, Omar Pasha intentó ganarse a los maronitas. No obstante, estos se mantuvieron en su posición de apoyo a la restauración de la dinastía chehabí. Mientras tanto, el acercamiento a los cristianos conseguiría alienar aún más a los drusos quienes desafiarían abiertamente la autoridad del Gobernador, lo que le llevaría a detener de forma arbitraria y encarcelar a los cinco líderes más importantes que representaban a la casi totalidad de las familias drusas<sup>7</sup>. Su encarcelación provocaría una rebelión armada contra el gobierno, que las tropas otomanas acabarían suprimiendo<sup>8</sup>.

No obstante su corta duración, el periodo de gobierno otomano directo vino a reflejar con claridad las contradicciones inherentes a un proyecto de reforma imperial que pretendía combinar centralización con descentralización, en un contexto que ha sido calificado de “dominación sin hegemonía”<sup>9</sup>. En la medida en que el Estado central no disponía de los medios necesarios

3 Ibid., p. 54.

4 Ibid., pp. 53-54.

5 Ibid., p. 58.

6 Ibid., p. 59.

7 Ibid., p. 60.

8 Ibid., p. 62.

9 “*Dominance without hegemony*”. Expresión de Ranajit Guha, citada por Makdisi. Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 95.

para llevar a cabo una verdadera política de centralización, el gobierno directo de Monte Líbano no prescindió de la descentralización, la cual acabaría fracasando como instrumento de racionalización del gobierno ante el solapamiento de legitimidades que favorecería. En este sentido, el breve interludio de gobierno directo ni debería desestimarse por irrelevante, ni debería interpretarse como una mera interrupción provisional de la tradición de la autonomía libanesa y su constitución mixta. Más bien, la tentativa habría de inscribirse dentro del marco de un proyecto de reforma más amplio, cuya implementación no se llevó a cabo ni en bloque ni de forma unidireccional, sino con cierta indecisión y poca precisión, lo cual dejaría la puerta abierta a la interpretación –en especial por parte de los agentes locales–. En la medida en que esa interpretación se llevó a cabo en un contexto de profunda transformación social, propiciaría la articulación de *nuevas bases constitucionales*.

En términos generales, el Imperio se encontraba en una situación en la que su apertura económica a Europa había dado lugar a la emergencia de nuevos grupos ocupacionales con nuevas ideas y demandas, que en mayor o menor medida respondían a estímulos tecnológicos y económicos, y que aspiraban a un cambio acorde en las funciones del gobierno<sup>10</sup>.

En Monte Líbano, el desarrollo de vías alternativas al feudalismo para la adquisición de “riqueza, estatus, prestigio, y eventualmente, poder político”<sup>11</sup>, venía dándose desde el siglo XVII. En efecto, el comercio de la seda que se reveló extremadamente lucrativo, estaba basado en métodos mercantilistas que darían lugar a la emergencia de una nueva clase de comerciantes<sup>12</sup>. Aquellas vías se hallaron considerablemente reforzadas durante el periodo de gobierno egipcio.

No obstante, el gobierno otomano central que conformaban la Corona y el aparato burocrático, que se auto-identificaba con el Estado, no entendería ni estaría en condiciones de lidiar de forma funcional con los problemas provocados por esos cambios<sup>13</sup>. En realidad, la profunda modificación de la estructura social exigía que el gobierno “asumiera funciones de regulación en lugar de seguir siendo el centro de equilibrio de un sistema de balanzas como en el

10 K. H. Karpat, “The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908”, *Int. J. Middle East Stud.*, 3 (1972), p. 245.

11 Baaklini, *Legislative and Political Development*, cit., p. 37.

12 *Ibíd.*

13 Karpat, “The Transformation of the Ottoman State”, cit., p. 245.

pasado”<sup>14</sup>. Sin embargo, las guerras otomano-rusas de finales del siglo XVIII que acabaron con la derrota de los otomanos, habían resultado en un debilitamiento considerable de la autoridad del gobierno central, el cual facilitaría la emergencia de los notables como gobernadores *de facto* en varias regiones, incluida Siria. En ese contexto, mientras que el campesinado musulmán se mantendría en su mayoría socialmente inerte, el relativamente más prospero campesinado cristiano se vería económica e ideológicamente reforzado gracias a la emergencia de una clase media cercana y correligionaria suya<sup>15</sup>. En la Montaña libanesa, el campesinado maronita recibiría además el apoyo de la Iglesia, que se enfrentaría crecientemente a la vieja notabilidad, incluida la drusa.

De modo general, esa notabilidad de origen heterogéneo que administraba las múltiples provincias del Imperio y que tenía en común el haber adquirido el estatus de terrateniente, constituiría la principal amenaza al gobierno otomano central. A este efecto, su convocación por el Sultán en 1808 se correspondería con un intento *in extremis* por parte del Imperio de integrar, o al menos acomodarla, a pesar de la creciente burocratización de aquel, de modo que la descentralización con base en la multiplicidad de formas se convirtiera en una descentralización ‘moderna’ basada en “la diferenciación y definición de las funciones administrativas”<sup>16</sup>. Así lo vino a expresar el Documento de Acuerdo que abordaba el trato al campesinado y la “necesidad de confinar la autoridad de los representantes gubernamentales a sus [...] áreas de jurisdicción asignadas”<sup>17</sup>. En este sentido, el Documento vino a reflejar un intento de conciliar dos conceptos administrativos adaptados a los intereses respectivos de los burócratas y la notabilidad local: *centralización* y *descentralización*<sup>18</sup>. Parecería que los notables no estaban opuestos a todos los sistemas centralizados, sino sólo a aquellos que no tenían en cuenta sus intereses propios y que vulneraban su tradicional autoridad local<sup>19</sup>.

En este contexto, el gobierno directo en Monte Líbano debería interpretarse en relación con los intentos del Imperio de acomodar a la notabilidad en el marco de una administración crecientemente centralizada, y que como tal, se acercan más a la *regulación* que a la centralización.

14 Ibid., p. 252.

15 Ibid., p. 249.

16 Ibid., p. 253.

17 Ibid., p. 251.

18 Ibid., p. 254.

19 Ibid.



En realidad, en el fallido experimento otomano de gobierno directo en Monte Líbano, se conjurarían varios factores: la política titubeante de centralización otomana, la emergencia de una nueva clase que combinaría “poder económico y apoyo comunitario”<sup>20</sup>, y el aferramiento de la vieja notabilidad a sus privilegios tradicionales.

En efecto, las recientemente inauguradas *Tanzimat* no habían hecho más que acelerar un proceso de centralización y burocratización del Imperio Otomano que ya estaba en marcha desde finales del siglo XVIII. Ahora bien, en la medida en que el edicto adoptado en 1839 había venido a garantizar la seguridad y la propiedad, se ha afirmado que estaba “dirigido a las masas para conseguir su apoyo a la Corona y al aparato burocrático en su lucha contra los notables”<sup>21</sup>. No obstante, la debilidad del gobierno central obligaría a sus burócratas a contar con esos notables a pesar de su voluntad de centralizar la administración.

En ese contexto de acomodación de la notabilidad, las transformaciones sociales que había alcanzado la sociedad libanesa se expresarían crecientemente en términos de una rivalidad económica y política entre “la burocracia de la Iglesia maronita en su condición de defensora del campesinado, y la aristocracia feudal drusa que todavía estaba en condiciones de mantener la obediencia de su campesinado”<sup>22</sup>, así como en menor medida, la feudalidad cristiana.

En realidad, los titubeos en la política de centralización otomana resultarían en un solapamiento de legitimidades que se reivindicarían por igual. Por un lado, el reconocimiento por el Gobernador de los privilegios tradicionales de los señores feudales drusos constituía una confirmación del viejo orden y la asociación de la restauración con la restitución del mismo. Por otro lado, la defensa que hacía el edicto de 1839 de la seguridad y propiedad, constituía un respaldo al campesinado frente a aquellos privilegios de la feudalidad. Junto a la legitimidad restaurada como consecuencia de la descentralización, emergería una legitimidad instaurada mediante la centralización.

En este sentido, las peticiones que dirigirían los campesinos maronitas al Gobernador para quejarse del trato recibido por los *sheijs* drusos, reflejan una cierta identificación de la burocratización de la administración con la emancipación social: de cierto modo, se podría a este efecto afirmar que al dirigirse al propio Gobernador, los campesinos estaban actuando en conformidad con la noción de sujeto general que se desprendía del edicto de 1839.

20 Ibid., p. 246.

21 Ibid., p. 258.

22 Baaklini, *Legislative and Political Development*, cit., p. 45.

En definitiva, la caída del Principado y su sustitución por el titubeante gobierno otomano directo acelerarían la destrucción de la constitución mixta. Mientras tanto, la Iglesia maronita se había posicionado económica y políticamente como única alternativa viable al sistema feudal, lo cual tendría profundas consecuencias sobre el posterior desarrollo constitucional del país.

Ante el rápido desmoronamiento de la autoridad del Imperio, las Potencias europeas aprovecharían la *crisis constitucional* de la Montaña –y la expresión violenta de la misma– para impulsar sus respectivos intereses en relación con la distribución del legado otomano. Como consecuencia, “por primera vez, el caso de Líbano dejaría de constituir un asunto otomano”, y “las Potencias europeas empezarían a jugar un papel activo en la determinación del futuro de Líbano”<sup>23</sup>.

En efecto, a lo largo de 1842, los embajadores europeos por un lado, y los representantes del Ministerio otomano de Asuntos Exteriores y sus comandantes militares por otro, se reunirían para debatir sobre la violencia comunitaria en Monte Líbano<sup>24</sup>. Los europeos plantearían una división religiosa de Monte Líbano que los otomanos rechazarían; éstos insistirían en que la población estaba demasiado mezclada para llevar a cabo una división efectiva<sup>25</sup>. Sin embargo, ante la presión ejercida por las Potencias, que desestimarían el carácter mixto de la población como un hecho que se daba en muy pocos distritos, el Imperio acabaría aceptando la propuesta de división del antiguo Principado libanés.

Dicha propuesta consistía en dividir Monte Líbano en dos *Qa'imaqamiyyat* o distritos: un distrito cristiano al norte y un distrito druso al sur. Inicialmente, las autoridades otomanas expresarían su intención de destituir al Gobernador y nombrar a dos personas elegidas entre los empleados del gobierno otomano y conocidas por su “competencia y rectitud”<sup>26</sup>, para gobernar la una el distrito cristiano y la otra el distrito druso. No obstante, las Potencias insistirían en que los gobernadores de los dos distritos fueran autóctonos, lo cual el Imperio acabaría aceptando. Asimismo, se acordaría que en el seno de cada uno de los dos distritos, las aldeas seguirían estando sometidas a la autoridad tradicional de los *shejhs*<sup>27</sup>.

23 Ibid.

24 Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 78.

25 Ibid.

26 Boustany, *Introduction à l'histoire politique du Liban moderne*, cit, p. 64.

27 Baaklini, *Legislative and Political Development*, cit., p. 45.

## 2. *Las élites locales ante el régimen de las Qa'imaqamiyyatayn*

La división territorial del antiguo Principado presentaría dificultades desde el principio. La concepción del nuevo régimen estaba basada en la suposición errónea de que la carretera de Beirut-Damasco que delimitaba los dos distritos, dividía al país en dos partes distintas: una al norte que estaría íntegramente habitada por cristianos y que se correspondía con el *Qa'imaqamiyyat* del norte, y una al sur que estaría íntegramente habitada por drusos, y que se correspondía con el *Qa'imaqamiyyat* del sur<sup>28</sup>. En realidad, muchos drusos vivían entre los cristianos al sur del distrito norteño<sup>29</sup>. Asimismo, el número de cristianos que vivían en el distrito sureño era el doble del de los drusos<sup>30</sup>. Según el plan original que había presentado el austríaco Metternich, el *Qa'imaqamiyyat* del norte estaría encabezado por un Caimacán o gobernador cristiano, y el del sur por un Caimacán druso, y cada uno de los dos ejercería la autoridad sobre todos sus correligionarios. No obstante, dada la realidad demográfica, esto significaría que la delimitación estricta de la frontera entre los dos distritos no era posible, y sobre todo, que en el distrito druso de mayoría cristiana, la autoridad del Caimacán cristiano estaba inevitablemente llamada a entrar en conflicto directo con la autoridad tradicional de los señores feudales drusos<sup>31</sup>.

Con el fin de evitar dicho conflicto, el Imperio decidiría limitar la jurisdicción del Caimacán a su distrito, lo cual vendría a privar a los cristianos del distrito druso del derecho de apelar ante una autoridad cristiana, las decisiones de orden judicial o fiscal que fuera a tomar el gobernador druso<sup>32</sup>.

Dadas las rivalidades internas entre las familias drusas, el gobernador

28 Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., p. 63.

29 «Malheureusement, si la création des gouvernements des deux caïmacams reposait sur une pensée nouvelle et humaine, elle n'indiquait pas une grande connaissance de l'état physique et politique du Liban. Le plan de l'illustre homme d'État de l'Autriche pouvait être exécuté de deux façons: on pouvait établir une division géographique ou simplement administrative. Le premier système eût été excellent si le Liban avait été naturellement partagé en deux régions égales ou inégales, habitées, l'une exclusivement par les chrétiens, et l'autre uniquement par les Druzes. Mais tel n'est pas l'état des choses dans le Liban. [...] depuis le Meten, et en y comprenant ce district, jusqu'à Seyda, on ne trouve plus que de districts mixtes». E. Poujade, *Le Liban et la Syrie*, cit., 1860, pp. 24-25.

30 Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., p. 63.

31 *Ibíd.*

32 *Ibíd.*

otomano llamó a sus representantes, que permanecían encarcelados, a que eligieran a su Caimacán de entre ellos, en lugar de imponer a un candidato de una facción o de otra. Tras su nombramiento, el Caimacán druso no tardaría en exigir la plena confirmación de los privilegios feudales drusos y la liberación inmediata de los líderes presos<sup>33</sup>. Esa solidaridad no se daría en el distrito cristiano donde, por el contrario, meses después del nombramiento del Caimacán, un gran número de familias feudales maronitas seguiría sin reconocer su autoridad, lo cual obligaría tanto al gobernador otomano como al cónsul francés a interceder ante ellas, de modo que acabarían por conseguir que lo hicieran, aun reticentemente<sup>34</sup>.

La insistencia del Caimacán druso en la liberación de los detenidos le valdría su encarcelación de nuevo. No obstante, días después se le volvería a confirmar en el puesto, y ningún otro druso aceptaría la ocupación del mismo, lo cual acabaría situando al distrito druso bajo el *de facto* control directo del gobernador otomano. Asimismo, la insistencia rusa en la creación de un tercer distrito que situara a la comunidad griego-ortodoxa bajo la jurisdicción de un Caimacán propio llevaría al gobernador otomano a cambiar el título oficial del Caimacán del norte de “gobernador de los cristianos” a “gobernador de los maronitas”<sup>35</sup>. Como reacción, el Caimacán maronita insistiría en la unidad de la causa cristiana y reclamaría la extensión extraterritorial de su jurisdicción de modo que abarcara a la totalidad de los cristianos de Monte Líbano, incluidos los habitantes del distrito druso. Por el contrario, el Caimacán druso se seguiría aferrando al principio de jurisdicción territorial. Ante su incapacidad de mediar satisfactoriamente entre unos y otros, el gobernador regional, As‘ad Pasha, solicitaría la ayuda del gobierno central. Mientras tanto, situaría a los drusos del distrito del norte y a los cristianos del distrito del sur bajo su jurisdicción directa.

La solución a la cuestión de la jurisdicción en los llamados ‘distritos mixtos’ –que habitaban cristianos y drusos– vendría de la mano de un oficial del más alto rango que el gobierno central enviaría a Líbano. Éste dispondría que en cada uno de dichos distritos, habría dos *wukala’* o agentes, uno druso y uno cristiano<sup>36</sup>. Estos se elegirían por sus comunidades y mediante la aprobación del Caimacán local, pero responderían ante el Caimacán de su propia

33 Ibid., p. 65.

34 Ibid.

35 Ibid., p. 67.

36 Ibid., p. 66.

religión. Cada *wakil* ejercería la autoridad judicial de primera instancia sobre sus correligionarios y recaudaría los impuestos para los señores feudales del distrito. Los casos mixtos que involucraran a cristianos y a drusos se oirían por los dos agentes conjuntamente. La antigua capital del Principado constituiría una excepción al mantenimiento de la jurisdicción de las antiguas familias feudales: igual que en los distritos mixtos, la villa dispondría de un agente cristiano y un agente druso que responderían ante sus Caimacanes respectivos<sup>37</sup>.

No obstante, los *sheijs* drusos considerarían el nombramiento del agente cristiano en su distrito como una violación de su autoridad, pues el agente les privaba del ejercicio de sus prerrogativas judiciales y además compartía el ejercicio de la función de recaudación de los impuestos con ellos. Como consecuencia, exigirían un regreso al régimen original que se había aprobado en diciembre de 1842. Mientras tanto, los maronitas –en especial el campesinado– incitados por su Iglesia, denunciarían la opresión drusa y expresarían su determinación de no volver a estar sometidos a ella<sup>38</sup>.

A principios de 1845, mientras que el enviado otomano seguía en territorio libanés, las familias drusas de las dos principales facciones políticas se reunirían en el feudo de una de ellas. Los maronitas, alarmados ante semejante reunión, y alentados por la preocupación de los franceses y los austriacos, empezaron a prepararse para un eventual enfrentamiento armado que no tardaría en producirse. Sin embargo, éste involucraría principalmente a los drusos y maronitas de los distritos mixtos. Los griego-ortodoxos en general no se sumarían al bando maronita, como tampoco lo haría la notabilidad maronita del norte. Mientras tanto, las autoridades otomanas cesarían al gobernador de Sidón y lo sustituirían por otro. Meses después de la irrupción de la violencia, y ante la gran presión ejercida por los europeos, el nuevo gobernador otomano acabaría convocando a los líderes drusos y maronitas en Beirut. No obstante, éstos no llegarían a ponerse de acuerdo, y los distritos mixtos seguirían sumidos en la guerra civil. La prolongación de la crisis acabaría por involucrar al propio Ministro otomano de Asuntos Exteriores, Sakib Afandi, quien se desplazaría a Líbano para resolverla en persona. El Ministro afirmaría la voluntad tajante del Imperio de mantener el régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn* instaurado en 1842, si bien anunciaría la adopción de un número de reajustes para mejorar su funcionamiento.

37 Ibid.

38 Ibid., p. 67.

Con el fin de preparar el terreno para la implementación de las nuevas medidas, el Ministro ordenaría la ocupación temporal de Líbano por tropas otomanas, un desarme general de la población, la distribución parcial de la indemnización debida a los maronitas, y el cese de la intervención de los cónsules europeos en los asuntos del país<sup>39</sup>.

Tras ordenar la expulsión temporal de los residentes extranjeros de Monte Líbano y el encarcelamiento de un número de líderes drusos y cristianos, incluidos los Caimacanes, Sakib Afandi decretaría la sustitución del gobernador druso por su hermano, mientras que mantendría al cristiano con el fin de evitar que se reclamara su reemplazo por un chehabí. Después de supervisar el desarme del país e indemnizar parcialmente a los cristianos, el Ministro publicaría el reglamento orgánico que vendría a modificar el régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn*, y que se conoce como el Reglamento Orgánico de 1845, o el Reglamento de Sakib Afandi.

El reglamento diseñado por Sakib Afandi confirmaría a los Caimacanes en sus posiciones respectivas, pero crearía además, un consejo administrativo para cada uno de los distritos. Los consejos administrativos estarían compuestos por doce miembros: un representante del Caimacán, que perteneciera a su misma comunidad religiosa, un juez y un consejero para cada una de las comunidades maronita, drusa, suní, griego-ortodoxa y griego-católica, y en el caso de la comunidad chií, sólo un consejero, puesto que estaba llamada a compartir juez con la comunidad suní.

Al principio, los miembros nombrados por Sakib Afandi para ambos consejos eran vitalicios. No obstante, a medida de que empezaban a producirse vacantes en los cargos, los nuevos miembros recibirían su nombramiento a manos del líder religioso de la comunidad a la que pertenecían. Todos los nombramientos exigían el consentimiento del Caimacán en cuestión y la aprobación formal del Pasha de Sidón. Una vez confirmados en su cargo, los miembros de los consejos debían dedicarse íntegramente a los asuntos del consejo al que pertenecían, y recibían por ello un sueldo mensual fijo<sup>40</sup>.

Los consejos tenían dos funciones principales: determinaban la distribución de los impuestos, y resolvían los casos judiciales que el Caimacán les refería<sup>41</sup>. No obstante, las modalidades de funcionamiento variaban según se tratara del ejercicio de una función o de otra.

39 *Ibíd.*, p. 71.

40 *Ibíd.*, p. 72.

41 *Ibíd.*

Los asuntos fiscales exigían la unanimidad de los consejeros miembros; en su defecto, el gobernador de Sidón tomaba la decisión que estimara adecuada. Al contrario, los casos de apelación judicial no se resolvían unánimemente sino que sólo requerían la intervención del juez cuya pertenencia religiosa coincidiera con la de las partes. Si las partes pertenecían a comunidades distintas, el caso se resolvía conjuntamente por los jueces de esas comunidades<sup>42</sup>.

Ahora bien, a pesar de que dichos consejos reducían considerablemente la autonomía tradicional de los señores feudales, el Ministro reconfirmaría a estos últimos en su responsabilidad de mantener la ley y el orden<sup>43</sup>. No obstante, en los distritos mixtos, esa responsabilidad no les pertenecería a título exclusivo. En efecto, el ministro otomano sostendría que en los lugares en los que los *shej*s y la población fueran de “razas” y “sectas” diferentes, se nombraría a un *wakil* o agente de la misma “raza” que la población, para supervisar la administración del *shej*<sup>44</sup>. Si dos personas de la misma raza y secta tenían una disputa menor y pertenecían a la misma secta que el *shej*, éste ejercería su jurisdicción sobre ellos. Si en cambio pertenecían a la secta del agente, la ejercería este último. Ahora bien, si la disputa era mixta, el notable y el agente ejercerían su jurisdicción conjuntamente y si no lograban ponerse de acuerdo, referirían el caso a sus respectivos Caimacanes que pertenecían a su misma secta. Por último, si éstos tampoco llegaban a un acuerdo, el gobernador de Sidón ejercía su jurisdicción en última instancia.

En la práctica, la insuficiencia de los medios puestos a la disposición de los Caimacanes para la imposición de su autoridad haría patente los límites de aquel “sistema intrincado de control y equilibrio”<sup>45</sup>. En el distrito del sur, la ruptura por parte del Caimacán del acuerdo establecido en 1842 entre los líderes de las principales familias feudales drusas que lo obligaba a consensuar las decisiones importantes con ellos, significaría una creciente insubordinación de estos últimos a su autoridad, y por consecuencia, a la propia autoridad del gobernador otomano al que estaba administrativamente subordinado. Según testimonios de la época, los cristianos que vivían entre los señores feudales drusos estarían completamente sometidos a su control<sup>46</sup>.

42 Ibid.

43 Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 84.

44 Ibid.

45 Ibid.

46 Churchill, *The Druzes and the Maronites*, cit., p. 110.

Asimismo, los *sheijs* cuyo poder iría incrementándose año tras año, se apropiarían crecientemente de los impuestos imperiales que estaban encargados de recaudar<sup>47</sup>. Cualquier intento por parte del Caimacán de reclamarles los impagos se saldaba con la expulsión de su distrito de quienes se había desplazado en su nombre<sup>48</sup>.

En el distrito del norte, la vieja notabilidad maronita, a semejanza de la drusa, no tardaría en revertir a los antiguos métodos y cometer los mismos abusos fiscales del pasado<sup>49</sup>. El fallecimiento en 1845 del Patriarca maronita y su sustitución por otro con menos capacidad de liderazgo sólo contribuiría a la profundización de la brecha abierta entre las familias feudales y el campesinado<sup>50</sup>. Éste a su vez fallecería en 1854, y la elección del patriarca Bulos Masaad –de origen campesino y conocido por su celo religioso y su profunda antipatía hacia la clase notable– determinaría en gran medida la posición que adoptaría en clero en relación con el campesinado, la cual tendría profundas consecuencias sobre la continuidad del régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn*.

No obstante las diferencias entre los dos distritos, en la medida en que el Reglamento Orgánico constituía una amenaza a la posición de la totalidad de las familias notables, éstas se dedicarían a obstruir toda medida destinada a crear las condiciones necesarias para su implementación, en especial en lo relacionado con los asuntos fiscales. En este sentido, no deja de ser profundamente llamativo que las autoridades otomanas enviadas desde la Capital para llevar a cabo un reconocimiento catastral en 1847, abandonaran el país tres años después sin haberlo conseguido, debido a la obstrucción de los *sheijs*<sup>51</sup>.

La confrontación entre la feudalidad drusa y el gobierno otomano alcanzaría su ápice en 1852. Ese año, el gobierno central ordenaría el reclutamiento general de los drusos, hecho que provocaría una nueva rebelión por su parte. Sin embargo, la intercesión del consulado británico en Beirut a favor de los drusos les evitaría las represalias de las autoridades otomanas, y la posterior sustitución del Gobernador contribuiría a mejorar las relaciones entre las dos partes. Mientras tanto, el abuso del campesinado por parte de las familias feudales tanto al norte como al sur se traduciría en una creciente

47 Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., p. 77.

48 Ibid.

49 Ibid., p. 73.

50 Ibid., p. 74.

51 Ibid., p. 73.



tensión entre ambos grupos. El estallido generalizado de la violencia a partir de 1859 afectaría a todo el país y en 1860 se pondría un fin efectivo al fallido régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn*.

Con el fin de entender la *naturaleza* de las nuevas bases constitucionales que comporta el régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn*, tenemos que empezar por entender el *modo* en que se configuraron. La premisa que nos sirve de punto de partida para el análisis de la configuración de las nuevas bases constitucionales que supuso la sustitución del antiguo régimen del Principado por el régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn* y la modificación del mismo a través de la promulgación del Reglamento de Sakib Afandi, es la siguiente: la transición constitucional en Monte Líbano se produce en un contexto de reforma imperial en el que el *trato igualitario* a las comunidades religiosas no se traduce en un *trato diferente* de los sujetos imperiales.

En este sentido, es preciso comenzar con un análisis de las *Tanzimat* que fundamentan aquel trato igualitario entre religiones con el fin de determinar su verdadero significado y alcance. Dicho análisis no ha de llevarse a cabo de forma abstracta o aislada, sino desde la perspectiva de su implementación, que viene determinada por la naturaleza de la relación entre el centro y la periferia, y de su transformación como consecuencia del proceso de modernización emprendido por el Imperio.

En el marco clásico de la relación entre el gobierno central y las provincias que conforman el Imperio, la diversificación administrativa acomodaba a las élites locales de modo que se sustentara la unidad del Estado –en especial en los territorios periféricos–. Asimismo, el sistema de los *millet* acomodaba, sin integrar, a las múltiples comunidades religiosas del Imperio.

En el marco del proyecto decimonónico de modernización otomana, en cambio, el discurso que adoptan las autoridades estatales contrapone la diversidad de las formas administrativas que se da en la periferia, al Estado central, que identifica con la burocracia y la modernidad, con el fin de resaltar el carácter pre-moderno de los territorios periféricos, y justificar la naturaleza jerárquica y paternalista de la relación que establece el gobierno central con ellos. En la medida en que el gobierno central no disponía de suficientes medios para imponer su aparato burocrático en la periferia, no lograría prescindir de la participación de las élites locales en el proceso de implementación de las *Tanzimat*. No obstante, esa participación no se produciría a través de la tradicional acomodación lineal o temporal de las élites, sino de su ‘expulsión’ del nuevo marco temporal de la modernidad y su subordinación al mismo.

En este sentido, se podría afirmar que mientras que el breve periodo de gobierno directo demuestra la incapacidad del Estado otomano de prescindir de las élites para gobernar el territorio, el régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn* refleja la voluntad del Imperio de *someterlas* a su aparato burocrático.

Ahora bien, con el fin de precisar el significado que las *Tanzimat* adquirirían a lo largo del periodo de vigencia del régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn*, que duraría hasta 1860, haremos primero dos observaciones en relación con lo que no fueron, para proponer posteriormente una definición alternativa.

En primer lugar, y en contraste con lo que haya podido afirmar un número de “observadores despreciativos” y de “historiadores desanimados”, las *Tanzimat* que a primera vista se manifiestan como un “flujo de estatutos, regulaciones, leyes y ordenanzas”, no son decisiones que se quedaron “sobre el papel”<sup>52</sup>. Es más, se ha argumentado recientemente de forma convincente y con base en la “autoridad oral y aural” que desprendía el gobierno imperial, que no sólo no se quedaron sobre el papel, sino que a menudo, las decisiones que se tomaban “se emitían y ejecutaban sin dejar rastro escrito alguno”<sup>53</sup>. En este sentido, la búsqueda por parte de los gobernadores regionales de “compromisos orales” que se desprende de los archivos consulares, apunta a la existencia de una variedad de vías y de intermediarios que la administración provincial aprovechaba para informarse sobre la realidad local y para hacerse obedecer: la oralidad ocultaría un conocimiento de dicha realidad –y un modo de actuar con base en la misma– cuyas “inflexiones” no se reflejaban en papel<sup>54</sup>.

En segundo lugar, las *Tanzimat* tampoco son un cuerpo coherente de prácticas que a partir del 3 de noviembre de 1839 se implementaron de forma uniforme en todo el Imperio. Más bien, en el periodo de reforma formalmente comprendido entre 1839 y 1876, la política otomana, en parte abrogó las prácticas del periodo anterior a las *Tanzimat*, en parte las modificó, y en parte simplemente siguió recurriendo a ellas<sup>55</sup>.

Ahora bien, una aproximación a las *Tanzimat* desde la perspectiva de las relaciones entre el Estado y la sociedad ayuda a evitar tanto el análisis

52 M. Aymes, “The Voice-Over of Administration: Reading Ottoman Archives at the Risk of Ill-literacy”, *European Journal of Turkish Studies*, 6 (2007), §5.

53 *Ibíd.*

54 *Ibíd.*, §20-21.

55 *Ibíd.*

excesivamente literal de los textos que las sustentan, que ignora el mundo oral y aural en el que se desarrollan, como la concepción unidireccional de su implementación. En efecto, la perspectiva del Estado en la sociedad ayuda a reconocer los aspectos transformativos de la interacción entre el Estado y los grupos sociales de modo que no sólo se admite que los Estados pueden ayudar a moldear a la sociedad, sino también que éstos a la vez están continuamente siendo moldeados por las sociedades en las que actúan<sup>56</sup>.

En este sentido, *la estructura social local* así como *el marco en el que interactúa con el Estado*, influyen sobre la política estatal que se expresa en términos de “coacción y mediación”<sup>57</sup>. Analizadas desde esta perspectiva, las *Tanzimat* no constituyen una excepción. Más bien, se ha llegado a afirmar que en la medida en que los proyectos estatales se modificaban con base en las respuestas locales, el proceso de implementación de las *Tanzimat* debería entenderse como un resultado *negociado* entre el Estado central y los grupos locales<sup>58</sup>.

Con el fin de entender el significado y alcance que tuvieron las *Tanzimat* en Monte Líbano, habrá pues que examinar –más allá del contenido objetivo de las reformas– tanto el modo en que la estructura social en pie influyó sobre la política que siguieron las autoridades otomanas para implementarlas, como el marco en que los grupos sociales interactuaron con el Estado otomano. En efecto, las *Tanzimat* intervinieron en un contexto de profunda transformación social marcado por el ascenso de la Iglesia maronita en tanto fuerza económica y política y su apoyo al campesinado. Asimismo, esos cambios sociales se desenvolverían en un marco en que la interacción con el gobierno central estaba altamente determinada por la intervención de las Potencias europeas y la reinversión discursiva del propio Imperio.

Comenzaremos pues por determinar la evolución de la posición de la Iglesia en tanto agente social, y su posicionamiento respecto de los demás agentes –fundamentalmente la “aristocracia” feudal y el campesinado–. A continuación examinaremos la interacción de dichos agentes con el Estado otomano en función del marco en el que se da.

El ascenso económico de la Iglesia maronita se ha atribuido fundamentalmente a la autonomía funcional que adquirió la Iglesia tras haber emprendido un proceso de reforma interno a partir del siglo XVII, y en menor

56 Köksal, “Coercion and Mediation”, cit., p. 471.

57 Ibíd.

58 Ibíd.

medida, a la naturaleza libre del campesinado que no estaba atado a la tierra. En efecto, la fundación a finales del siglo XVI del Colegio Maronita en Roma, proporcionaría un número de clérigos formados que se encargarían de modernizar la estructura de la Iglesia a través del establecimiento de una estricta organización jerárquica que acabaría extendiéndose a las aldeas más remotas del Principado libanés<sup>59</sup>. No obstante el hecho de que dicha jerarquía seguiría encabezada por miembros de las familias feudales maronitas hasta mediados del siglo XIX, la reforma de la Orden libanesa de monjes permitiría la participación de un clero de origen campesino, en la explotación de la tierra al margen del sistema feudal, lo cual acabaría reforzando la independencia de la Iglesia respecto a la notabilidad tradicional maronita. A través de las diferentes asociaciones religiosas que se extenderían por todo Monte Líbano, la Iglesia llegaría a disponer de una mano de obra barata y organizada que superaba los modos feudales de producción<sup>60</sup>. En realidad, muchos de los campesinos que alcanzaban cierta forma de educación –proporcionada por la propia Iglesia– se organizaban en asociaciones religiosas que les garantizaban poder económico y seguridad. En la medida en que resultaba más beneficioso explotar la tierra a través de dichas asociaciones que mediante el modelo feudal, las propias familias feudales empezarían a ofrecerles tierra y protección, lo cual contribuiría enormemente al crecimiento de las asociaciones y al incremento de la riqueza de la Iglesia<sup>61</sup>.

Durante el reinado de Bashir II, la creciente intolerancia que demostraría el Príncipe en su trato hacia los señores feudales drusos se uniría a la promoción por parte del gobierno egipcio de la igualdad religiosa, lo cual acabaría reforzando aún más la posición económica de la Iglesia, que se convertiría en la aliada natural del príncipe chehabí. La clase media emergente, cuya actividad económica no sólo se desarrollaría al margen del sistema feudal sino con Europa, también apoyaría a la Iglesia frente a la aristocracia feudal.

En este sentido, las primeras reformas introducidas por el Imperio en 1839, intervienen en un contexto en que el número de fieles, la riqueza, y los contactos políticos de la Iglesia la sitúan en una posición privilegiada respecto de los demás agentes sociales, lo cual la lleva a capitalizar la igualdad que proclaman, no tanto en términos comunitarios como en términos políticos. En efecto, la Iglesia no sólo defenderá la restitución del régimen del Prin-

59 Baaklini, *Legislative and Political Development*, cit., p. 39.

60 Ibid.

61 Ibid., pp. 39-40.

cipado, sino la del propio príncipe Bashir II, cuya política había debilitado considerablemente a los señores feudales. En la medida en que la Iglesia se vuelca en la defensa del campesinado, se constituye en amenaza al sistema feudal –es decir en amenaza esencialmente *política*–.

Ahora bien, la influencia que tendría la defensa por parte de la Iglesia del regreso del príncipe cristiano sobre la concreción de las *Tanzimat* en Monte Líbano ha de determinarse en conjunción con el papel que jugarían las Potencias europeas en la promoción de los distintos agentes sociales. En la medida en que Francia –y en menor medida Austria– se erige en la protectora de la comunidad maronita en su conjunto, la Iglesia se convierte en el interlocutor natural de los franceses, quienes se encargarán de defender sus reivindicaciones ante las autoridades otomanas. No obstante, la competición política entre Francia y Gran Bretaña se traduce en un apoyo por parte de los ingleses a la feudalidad drusa –naturalmente opuesta al regreso del príncipe chehabí–.

En la medida en que la interlocución que establecen las Potencias europeas con los agentes locales está informada por una lectura tribal de Monte Líbano, su defensa ante las autoridades otomanas de los dos grupos sociales, que enfrenta un conflicto político, se expresa en términos esencialmente sectarios. En este sentido, la violencia sectaria que atraviesa el país tanto en 1842 como en 1845, no sólo viene a reforzar las tesis europeas sobre la naturaleza intrínsecamente tribal de la sociedad libanesa, sino que abre la puerta a la participación directa de las Potencias en la resolución de la crisis de Monte Líbano. Precisamente, la alta intervención consular en los asuntos internos del país será la que determinará en gran medida el modo en que los distintos grupos sociales intentarán capitalizar las *Tanzimat*: mientras que la comunidad maronita y su interlocutor francés defenderán la naturaleza cristiana del Principado, los señores feudales drusos y su interlocutor británico invocarán la ‘Montaña de los drusos’. En efecto, tanto la Iglesia maronita como la notabilidad drusa se presentarán ante europeos y otomanos como las interlocutoras ineludibles de las comunidades conceptualmente segregadas por aquellos, de modo que sus intentos de capitalizar las *Tanzimat* se traducen en esfuerzos por “transformar sus comunidades religiosas en comunidades políticas”<sup>62</sup>. En realidad, esa capitalización sectaria de los intereses políticos por parte de los distintos grupos sociales se produce en un contexto en que la recién restaurada autoridad otomana promueve la

62 Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 81.

igualdad sin estar en condiciones de renunciar a la acomodación de las tradicionales élites locales. Aun así, en la medida en que el proceso de modernización otomana requiere de un nuevo discurso, la acomodación no se llevará a cabo según los viejos métodos.

Como decíamos, las *Tanzimat* conllevan una reinención discursiva del Imperio con la que se establecen nuevas bases para las relaciones entre el centro y la periferia. En este sentido, su implementación se lleva a cabo, al menos en parte, sobre esas nuevas bases –su consolidación se produce de forma progresiva–. Empecemos pues por definir los contornos del nuevo discurso que adopta el Imperio con el fin de redefinirse, y de afirmar su voluntad de modernización ante los países europeos, y determinemos a continuación cómo influye la reinención discursiva del Imperio en su modo de definir la relación entre el centro y la periferia.

La expresión ‘orientalismo otomano’ se ha acuñado para explicar “cómo los otomanos representaron a su propia periferia árabe como una parte integral de su compromiso con, explícita resistencia a, pero también implícita aceptación de las representaciones occidentales de un Este otomano indolente”<sup>63</sup>. Definido como tal, el orientalismo otomano sustituye “el antiguo paradigma imperial basado en un sistema jerárquico de subordinación en términos de religión, clase y etnia” por una “noción de subordinación temporal según la cual un avanzado centro imperial reforma y disciplina los territorios periféricos atrasados de un Imperio multi-étnico y multi-religioso”<sup>64</sup>.

En efecto, en la medida en que el Estado otomano se propone redefinirse mediante las *Tanzimat* como algo más que una dinastía islámica, como un “Estado moderno, burocrático y tolerante –socio y no adversario de Occidente” –establece mediante la creación de “espacios administrativos y antropológicos”, una relación ambivalente con sus súbditos de modo que les reconoce como “ciudadanos potenciales”<sup>65</sup>. En este sentido, las *Tanzimat* no sólo vendrían a expresar una diferenciación entre un “ser oriental degradado –que personifican el panorama y los súbditos pre-modernos y sin reformar del Imperio– y un ser musulmán modernizado que representa principal, aunque no exclusivamente, la élite otomana turca que gobernaría el Imperio

63 U. Makdisi, “Ottoman Orientalism”, *The American Historical Review*, 107/3 (2007), §1.

64 *Ibid.*, §2.

65 *Ibid.*, §5.

tardío”<sup>66</sup>. Vendrían a la vez a expresar la voluntad del Imperio de convertir a sus súbditos sin reformar, en verdaderos ciudadanos modernos.

Ahora bien, no obstante la naturaleza inclusiva de la política de reforma otomana mediante la cual se pretendía integrar a todas las provincias y todos los pueblos en un nacionalismo oficial otomano, la igualdad religiosa proclamada no excluía la “segregación temporal”<sup>67</sup>. En este sentido, la implementación de la política de reforma otomana en Monte Líbano constituye un fiel reflejo de la transformación de la relación entre el centro y la periferia.

En efecto, en la medida en que el breve periodo de gobierno directo en la Montaña concluye con la irrupción de la violencia sectaria, la resolución de la crisis en la que participan activamente las Potencias europeas, no sólo se lleva a cabo con base en la percepción tribal que se tiene desde Europa de la sociedad libanesa, sino que de forma mucha más significativa, dicha percepción orientalista confluye con el orientalismo del mismo Imperio, que busca en la manifestación del retraso en la periferia, la afirmación de su propia modernidad.

En este sentido, la aprobación del régimen de las *Qa’imaqamiyyatayn*, constituye el resultado de un desconocimiento por parte de los países europeos de la experiencia constitucional del antiguo Principado libanés, que se traduce, en conjunción con la reinvenición discursiva otomana, en una interpretación errónea y consiguiente negación de la misma. Asimismo, en la medida en que las reivindicaciones políticas de los grupos sociales de Monte Líbano se revisten de un lenguaje sectario, europeos y otomanos –por motivos distintos– inscriben la violencia que les enfrenta en una línea de continuidad con un tribalismo supuestamente inmemorial.

En efecto, el error de partida que cometen europeos y otomanos a la hora de hacer frente a la crisis que atraviesa el antiguo Principado consiste en la asimilación de la violencia sectaria a ese supuesto tribalismo inmemorial, lo cual inevitablemente la inscribe al margen de la modernidad. Como consecuencia, la recién proclamada igualdad religiosa que sustentan las primeras *Tanzimat* no alcanza a los individuos en tanto sujetos imperiales, sino a las comunidades religiosas que se asimilan de forma exclusiva a las partes constituyentes de la sociedad libanesa. Asimismo, en la medida en que las autoridades otomanas no tienen la capacidad de prescindir de la vieja notabilidad a pesar de su política de burocratización, la concreción de las *Tanzimat* –resultado de la interacción de los grupos sociales con el Estado otomano en

66 Ibid., §4.

67 Ibid., §6.

un marco de intervención europea y reinención discursiva imperial– se traduce en definitivas cuentas por la sustitución de un “orden social jerárquico y secular” por un “orden social jerárquico y sectario”<sup>68</sup>.

No obstante, en la medida en que las partes constituyentes de la sociedad libanesa atraviesan y desbordan las comunidades religiosas, su contención artificial mediante la división territorial producirá un desplazamiento de las reivindicaciones sociales al ámbito del distrito. En este sentido, las nuevas bases constitucionales que introduce el régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn* ponen un fin a la constitución mixta sin resolver la crisis que atraviesa dicha constitución, de modo que la implementación del nuevo régimen culminará en un estallido de la violencia que acaba con el mismo.

Tras haber determinado el modo en que se definieron las nuevas bases constitucionales del gobierno de Monte Líbano, intentaremos a continuación definir su naturaleza. Esto se llevará a cabo en dos tiempos: en la medida en que el Reglamento de Sakib Afandi se articula con base en la *respuesta local* que generan los primeros intentos de implementación del régimen, la determinación final de la naturaleza del régimen de partición se llevará a cabo en relación con la *emergente cultura constitucional* que se manifiesta durante el primer tiempo de implementación. Empezaremos pues por definir el modo de gobierno que se introduce con el régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn*. A continuación, abordaremos las modificaciones que introduce el Reglamento Orgánico en el marco de la interacción entre el gobierno central y los grupos locales que se produce con ocasión de la implementación inicial del nuevo régimen.

En los análisis que se han llevado a cabo sobre el régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn* se ha insistido mucho en la inadecuación de la adopción del criterio religioso para la delimitación territorial y la consiguiente determinación de la jurisdicción. En la medida en que la concepción del régimen de partición se fundamenta en una segregación conceptual de las comunidades de Monte Líbano, y en especial de las dos principales –la maronita y la drusa– la jurisdicción territorial en torno a la que se articula se asimila en un principio a la jurisdicción religiosa. En este sentido, la división territorial se corresponde con una lectura tribal del territorio.

No obstante, la delimitación territorial que lleva a cabo el nuevo régimen viene a sentar las bases de una unidad administrativa que se desmarca del régimen del Principado, tanto *conceptual* como *territorialmente*. En este

68 Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 81.



sentido, mientras que la asimilación de la jurisdicción territorial a la jurisdicción religiosa resulta de una lectura errónea de la estructura social y política, la delimitación territorial de Monte Líbano constituye la negación misma de la existencia del Principado en tanto régimen que expresa una experiencia constitucional específica. En la medida en que la delimitación estricta del territorio se corresponde con la voluntad de las autoridades otomanas de ejercer un control más directo sobre los territorios periféricos y de garantizar el mantenimiento del orden en los mismos, la jurisdicción deja de constituir un instrumento para la acomodación de las élites y la estandarización de la relación con la periferia, y se convierte en instrumento para el control y consiguiente subordinación de las mismas, con el fin de integrar de forma progresiva a los territorios y sujetos periféricos, a través de la jerarquización y burocratización de las relaciones. En este sentido, conviene que los fundamentos constitucionales del régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn* se definan con base en la relación que establece con el territorio, la jurisdicción, y el derecho. En concreto, se trata de determinar la medida en que la delimitación estricta del territorio resulta en una *delimitación efectiva de la jurisdicción*.

En la medida en que uno de los principales objetivos enunciados en el decreto de Gülhane consistía en luchar contra la práctica del *iltizam*, la cuestión de la delimitación territorial de Monte Líbano ha de abordarse desde la perspectiva de la política de centralización administrativa adoptada por el Imperio. En este sentido, la terminología que emplean los otomanos para referirse al antiguo principado es extremadamente relevante. En efecto, la denominación “*Cebel-i Lübnan*” o Monte Líbano, es coetánea a la restauración otomana y como tal, se corresponde con un nuevo lenguaje administrativo que acuñan las autoridades otomanas para “significar un nuevo comienzo para la región”<sup>69</sup>. Esa expresión viene a sustituir en el lenguaje oficial otomano, la de *'Imarat* o Principado.

Sin embargo, la experiencia constitucional previa a la restauración, que identificamos con el régimen del Principado y su constitución mixta, no se corresponde con las fronteras oficiales del mismo. Más bien, en la medida en que el gobierno del territorio se expresa en términos jurisdiccionales, la jurisdicción que obtiene el Príncipe sobre los territorios que rodean el Principado oficial mediante el *iltizam*, integra dichos territorios en el marco de la constitución mixta del Principado. En este sentido, el cambio en la designación del Principado no sólo marca el fin del principado en tanto unidad

69 Ibid., p. 79.

administrativa otomana, sino que de forma mucho más significativa, marca *el fin del régimen del Principado* que sustenta la extensión de la jurisdicción más allá de las fronteras oficiales, y en torno al cual se habían configurado los contornos de la antigua constitución mixta.

En efecto, en la medida en que la delimitación territorial de Monte Líbano excluye aquellos territorios que el Príncipe había logrado situar bajo su jurisdicción a pesar de estar administrativamente subordinados a una de las dos provincias situadas respectivamente al norte y al sur del Principado, el conflicto en torno a la jurisdicción que genera la tentativa de implementación del régimen de partición no sólo se expresa dentro de las nuevas fronteras –es decir, en relación con la población de cada una de los dos distritos– sino que se extiende a aquellos territorios excluidos por la delimitación oficial, que bajo el Antiguo Régimen habían estado sometidos a la práctica del *iltizam*, y que como tal, habían estado bajo la autoridad del Príncipe con independencia de la delimitación oficial.

Por ello, la cuestión de la relación que establece el nuevo régimen con la jurisdicción y el territorio –y por ende el derecho–, no sólo ha de analizarse dentro del marco de las fronteras establecidas para Monte Líbano, sino también en relación con los territorios que excluye la delimitación territorial –en especial aquellos cuya anexión se reivindica como parte del proceso de negociación con las élites locales al que da lugar la implementación del nuevo régimen–.

En lo que a dichos territorios respecta, la jurisdicción que ejercía el Príncipe bajo el Antiguo Régimen podía ser más o menos difícil de garantizar; no obstante, la *constancia* con la que llegaría a ejercerla a lo largo del periodo del Principado terminaría por integrarlos bajo un sólo régimen. En efecto, mientras que los príncipes chehabíes habían conseguido situar a Beirut bajo su jurisdicción de forma cuasi-continua desde al menos mediados del siglo XVIII –el gobernador otomano en Sidón llegaría a renovarle el *iltizam* al Príncipe durante 25 años, lo cual acabaría convirtiendo a la ciudad en la principal base comercial del Principado<sup>70</sup>– los territorios que se extendían al norte de la Montaña –Biblos, Batrun y Kura– habían dado lugar a partir de principios del siglo XIX a un número de enfrentamientos entre el Príncipe y el gobernador otomano en Trípoli, de modo que la obtención de su *iltizam* a menudo acababa traducándose en el pago de un tributo elevado que no siempre era posible de renovar.

<sup>70</sup> Daher, *al-Yuthur at-Tarijiyya lil-Mas'ala at-Ta'ifiyya* (Las raíces históricas de la cuestión confesional), cit., p. 236.

Tras la aprobación del régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn*, el gobernador otomano separaría el distrito de Biblos –que justamente integraba aquellos territorios– de Monte Líbano con el fin de extraerlo de la jurisdicción del Caimacán cristiano y someterlo a la autoridad directa del gobernador de Trípoli. Dicha medida vendría además acompañada por la sustitución del título de ‘Caimacán de los cristianos’ por el de ‘Caimacán de los maronitas’<sup>71</sup>. En realidad, mientras que la modificación en el título del Caimacán del norte constituía, al menos en parte, una concesión a los griegos-ortodoxos que con la aprobación del nuevo régimen reclamarían un *Qa'imaqamiyyat* propio, la exclusión de Biblos se debería según las autoridades otomanas al hecho de que aquel distrito nunca había formado parte integrante del Principado<sup>72</sup>.

A pesar de los motivos esgrimidos por los otomanos, la cuestión de la jurisdicción sobre el distrito de Biblos enseguida se convertiría en un asunto contencioso que enfrentaría al Imperio con los franceses. En efecto, la presión que ejercerían estos últimos sobre las autoridades otomanas acabaría resultando, dos años después de la aprobación del régimen de partición de la Montaña, en su devolución al Caimacán cristiano. No obstante, la devolución vendría acompañada por una delimitación territorial entre los feudos que se hallaban bajo la autoridad de la feudalidad cristiana y los que se hallaban bajo la autoridad de la feudalidad drusa, de modo que la jurisdicción del Caimacán cristiano sólo alcanzara los primeros<sup>73</sup>. Ahora bien, en la medida en que el distrito de Biblos había estado integrado en el antiguo régimen del Principado, la determinación del significado de la jurisdicción que conlleva su posterior anexión al distrito norte de Monte Líbano ha de realizarse en comparación con aquel régimen.

Bajo el antiguo régimen del Principado, el conflicto que generó la administración del distrito de Biblos a principios del siglo XIX constituye un ejemplo más de la naturaleza de la relación entre los poderes regional y local que se expresa en términos de resistencia y participación: cuando en 1808, el nuevo gobernador de Trípoli se negó a renovarle al Príncipe el *iltizam* de la provincia que por entonces se había convertido en costumbre, Bashir II tuvo que convencerle mediante el pago de un tributo exorbitante. Durante ese periodo, que coincide con los primeros intentos por parte del Imperio de llevar a cabo un proceso de centralización de la administración, las autoridades oto-

71 Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., p.65.

72 Ibíd.

73 Kerr, *Lebanon in the Last Years of Feudalism*, cit., p. 9.

manas realizarían un reconocimiento de esas tierras con el fin de preparar el terreno para la introducción de nuevos impuestos. En lo que respecta al ejercicio de la jurisdicción, lo que interesa destacar es que dicho reconocimiento se llevaría a cabo bajo la supervisión directa del Príncipe<sup>74</sup>. No obstante, al terminar, las autoridades otomanas le otorgarían las tierras al gobernador de Trípoli, lo cual llevaría al Príncipe a un enfrentamiento abierto con él<sup>75</sup>. En efecto, con el fin de recuperar su autoridad sobre el distrito, el Príncipe se desplazaría temporalmente a lo que constituía la capital del mismo, y acabaría por convencer al Gobernador para que le acordara el *iltizam*<sup>76</sup>.

Tanto la aceptación *de facto* por parte de las autoridades otomanas de la jurisdicción del Príncipe que se desprende de la participación del último en el proceso oficial de reconocimiento del terreno, como su capacidad de resistirse al Gobernador mediante el desplazamiento físico y la afirmación de su autoridad sobre el territorio, son hechos que demuestran que aquellos distritos formaban parte del régimen del Principado a pesar de no estar formalmente incorporados a la unidad administrativa del principado. En este sentido, la terminología empleada para referirse a ellos refleja de cierto modo la ambivalencia de su estatus, que oscilaba entre la subordinación oficial al gobernador otomano y la subordinación real a la jurisdicción del Príncipe. En efecto, mientras que el principado oficial se conocía como “el Principado”, el “Principado druso”, “la Montaña de los drusos” o el “Shuf”, la denominación “Monte Líbano” a menudo se empleaba en referencia a esos distritos, mientras que a los demás distritos del norte que sí permanecían bajo la autoridad del gobernador de Trípoli se les designaba por sus nombres geográficos<sup>77</sup>. Asimismo, los informes de los cónsules franceses empezaban a emplear la denominación “Líbano” a partir de esos mismos años en los que el príncipe Bashir había afirmado su autoridad en los distritos del norte, para referirse a las fronteras del “principado chehabí”, que decían se dividía en dos grandes distritos: uno al norte, que estaba administrativamente subordinado a la provincia de Trípoli y cuyo centro se hallaba en Biblos, y uno al sur que lo estaba a la provincia de Sidón y cuyo centro era el Shuf<sup>78</sup>.

74 Daher, *al-Yuthur at-Tarijiyya lil-Mas'ala at-Ta'ifiyya* (Las raíces históricas de la cuestión confesional), cit., p. 239.

75 Ibíd.

76 Ibíd., p. 240.

77 Ibíd., p. 236.

78 Extracto reproducido por Daher. Ibíd., p. 240.

Ahora bien, desde la perspectiva otomana, el régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn* viene a expresar la voluntad de las autoridades estatales de controlar el desorden generado por la violencia sectaria entre maronitas y drusos a través de la delimitación estricta de las fronteras del antiguo principado y la burocratización de su administración. En este sentido, la exclusión del distrito de Biblos facilita la centralización en tanto cierra la puerta a la extensión de la jurisdicción a través de la práctica del *iltizam*, que además se pretendía abolir.

No obstante, en la medida en que la reivindicación del régimen del Principado se convierte a manos de la Iglesia, que cuenta con el apoyo político y moral de Francia, en la defensa de un principado cristiano, la demanda que hace el Caimacán cristiano en relación con la extensión de su jurisdicción oficial sobre el distrito de Biblos no se expresa en términos territoriales sino *religiosos*: en efecto, el Caimacán no reclama la anexión del distrito de Biblos a su distrito por razón de la previa integración de aquel en el régimen del Principado, sino porque la mayoría de su población es cristiana.

En este sentido, la posterior devolución del distrito de Biblos al Caimacán maronita demuestra claramente que la definición de las nuevas bases constitucionales que fundamentan el régimen de partición, no se produce con la mera aprobación del mismo, sino que se desarrolla mediante un proceso de implementación del que participan los grupos locales, las Potencias europeas que los apoyan, y las propias autoridades otomanas. En efecto, mientras que la adopción inicial por parte del Imperio de la jurisdicción religiosa se corresponde con una preocupación de orden fundamentalmente administrativo, la interpretación de su alcance en el distrito del norte responde a un *nuevo* proyecto político que se articula en torno a la comunidad maronita. Incluso tras haber cedido ante la presión francesa y accedido a que el distrito de Biblos se incorporara al distrito cristiano de Monte Líbano, el Imperio seguiría sosteniendo ante Francia que aquel distrito de Biblos no se había incluido en 1842, porque el príncipe Bashir había ejercido su jurisdicción sobre el mismo mediante el *iltizam*. En otros términos, la decisión del Estado otomano habría estado informada por un criterio meramente administrativo. No obstante, ante la falta de coincidencia entre las jurisdicciones territorial y religiosa inicialmente establecidas, la Iglesia articularía su proyecto político en torno a un criterio religioso que favorecería la expansión territorial del distrito cristiano. Precisamente, esa concepción de la jurisdicción en términos fundamentalmente confesionales es la que posteriormente llevaría al Caimacán maronita

a reclamar ante las autoridades otomanas que los cristianos del distrito druso también se situaran bajo su jurisdicción.

En realidad, la defensa del principado cristiano en tanto costumbre histórica no debería esconder el hecho de que dicho principado se plantea en unos términos conceptuales y territoriales que no se inscriben en una línea de continuidad con el antiguo régimen del Principado: tanto la promoción de la expansión territorial al norte, es decir más allá de las fronteras establecidas por el régimen de partición, como la defensa de la extensión de la jurisdicción del Caimacán cristiano dentro de dichas fronteras, es decir en el seno del distrito del sur, se llevan a cabo con base en la pertenencia religiosa y no territorial. Aún así, ante la falta de coincidencia entre las dos jurisdicciones inicialmente ideadas, el principio de jurisdicción territorial no sólo pierde terreno ante la jurisdicción religiosa porque la Iglesia la utiliza como excusa para la instauración de un principado cristiano, sino porque el propio Imperio termina recurriendo al principio de jurisdicción religiosa con el fin de contrarrestar la expansión territorial del distrito cristiano.

En efecto, a pesar de acceder a que el distrito de Biblos pase a estar situado bajo la autoridad del Caimacán cristiano, las autoridades otomanas delimitan sus fronteras de modo que dicha autoridad sólo alcance a los feudos pertenecientes a la feudalidad cristiana. En este sentido, el Imperio recurre a la literalidad con el fin de justificar la exclusión de los feudos drusos de la jurisdicción del Caimacán “de los maronitas”, la cual refuerza el principio de la jurisdicción religiosa.

No obstante las modificaciones introducidas, la práctica no tardaría en sacar a la luz los desperfectos de las nuevas disposiciones. En 1841 se había acordado que el monto del impuesto oficial que debía Monte Líbano al Estado central sería de 3.500 bolsas, de las cuales les correspondería a cada uno de los Caimacanes 900 bolsas en concepto de ingreso oficial<sup>79</sup>. Sin embargo, en la medida en que dos tercios de la totalidad de los impuestos de Monte Líbano se tenían que recaudar en el distrito del norte, el Caimacán cristiano alegaría que requería fondos operacionales adicionales<sup>80</sup>. En este sentido, la limitación de su autoridad en los distritos mixtos a los feudos cristianos y el sometimiento de los feudos drusos a la jurisdicción del Caimacán druso vendrían a reducir aún más su capacidad de recaudar suficientes fondos. Ante su

79 Una bolsa equivalía a 500 piastras. Kerr, *Lebanon in the Last Years of Feudalism*, cit., p. 8.

80 *Ibíd.*

oposición a que se sustrajeran los feudos drusos de los distritos mixtos a su autoridad, y la falta de medios puestos a la disposición de los dos Caimacanes de modo general, el impuesto exigido a Monte Líbano no se terminaría de recaudar, y los dos Caimacanes se limitarían a intentar recaudar una cantidad que pudiera suplir sus necesidades<sup>81</sup>. En ese contexto en el que los esfuerzos del Imperio por centralizar la administración de Monte Líbano no se habían saldado con la garantía de un ingreso tributario fijo, la insistencia por parte del Caimacán cristiano en ejercer su jurisdicción sobre sus correligionarios en el distrito del sur daría lugar a una *nueva modificación* en relación con las modalidades de implementación del régimen. Dicha modificación vuelve a poner de manifiesto cómo la implementación se convierte en la expresión de un resultado continuamente negociado entre las autoridades otomanas y los grupos locales –con la intervención de los países europeos–.

En efecto, el Imperio intenta remediar el fracaso que representa la administración de Monte Líbano a través del régimen de partición, mediante la incorporación de agentes *distintos* de los tradicionales señores feudales en los distritos mixtos. A pesar de mantener el principio de la jurisdicción territorial que conlleva el ejercicio por parte del Caimacán de su autoridad sobre la totalidad de la *Qa'imaqamiyyat*, las autoridades otomanas introducen la figura del *wakil* o agente local en los distritos mixtos, que más que una excepción constituye un límite a esa jurisdicción. No obstante, la incapacidad del Imperio de prescindir de la aristocracia tradicional a pesar de su voluntad de someterla a las exigencias de la burocracia, se traduce en la confirmación de sus privilegios, los cuales confluyen con la defensa por parte de la Iglesia del ejercicio de la jurisdicción religiosa de modo que el ejercicio por los agentes de sus funciones termina por producir una especie de *desdoblamiento funcional*. Con el fin de entender el significado y alcance de la figura del agente, hemos de examinar tanto el modo en que se produce su nombramiento como la naturaleza de sus funciones.

En lo que al nombramiento de los agentes se refiere, las autoridades otomanas estipularían que en los distritos mixtos cada una de las dos comunidades elegiría a su agente con la aprobación del Caimacán local<sup>82</sup>. No obstante, cada uno de los agentes respondería ante el Caimacán de su propia religión<sup>83</sup>. En realidad, mientras que se podría considerar que el nombramiento

81 *Ibíd.*

82 Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., p. 65.

83 Kerr, *Lebanon in the Last Years of Feudalism*, cit, p. 9.

de los agentes y su aprobación por el Caimacán local reforzaba la autoridad del último en tanto funcionario del Estado frente a los señores feudales tradicionales, el hecho de que cada agente respondiera ante el Caimacán de su propia religión demuestra los límites de la jurisdicción territorial del Caimacán. En este sentido, las autoridades otomanas intentarían contrarrestar el principio de jurisdicción religiosa mediante la limitación del número de candidatos a agentes en cada distrito, de modo que no se pudiera elegir, a título de ejemplo, a un agente cristiano en el sur, que mantuviera lazos demasiado estrechos con el Caimacán del norte<sup>84</sup>.

No obstante los intentos de acomodación de la figura del agente en relación con la jurisdicción del Caimacán local en los distritos mixtos, el ejercicio por parte de los agentes de la función de recaudación de impuestos entre sus correligionarios tenía que articularse en relación con los privilegios tradicionales de la notabilidad que se habían confirmado bajo el nuevo régimen. En efecto, en lo que a la recaudación de los impuestos se refiere, las autoridades otomanas estipularían que en los distritos mixtos serían los agentes los que se encargarían de llevarla a cabo, no tanto en sustitución como *en nombre* de los *sheijs*<sup>85</sup>. Asimismo, se les atribuiría a los agentes el ejercicio de la justicia de primera instancia, o bien individualmente si de sus correligionarios se tratara, o bien de forma conjunta si de un caso mixto se tratara<sup>86</sup>.

En lo que a los *sheijs* drusos del distrito del sur se refería, las funciones atribuidas a los agentes constituían una amenaza directa a los privilegios que encerraba el antiguo modelo jurisdiccional: frente a la *obligación de protección* del campesinado que ejercían en virtud del antiguo orden constitucional, la figura del agente venía a garantizar un cierto *derecho a la representación* de dicho campesinado. En este sentido, el desdoblamiento funcional no hacía sino enfatizar las contradicciones inherentes a un proyecto de modernización con el que las autoridades otomanas pretendían dirigirse a los sujetos de forma directa, pero para cuya implementación se seguirían apoyando en las élites tradicionales. Asimismo, en la medida en que el régimen de partición respondía, a entender del Imperio, a la necesidad de contener los enfrentamientos supuestamente históricos entre las tribus enfrentadas de Monte Líbano, las autoridades otomanas estimarían que la obligación de protección que bajo el

84 Ibid.

85 Ibid.

86 Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., p. 66.



antiguo régimen tenían los *sheijs* drusos hacia el campesinado maronita nunca se había cumplido. Como consecuencia, el derecho a la representación que introducirían se concebiría en términos intrínsecamente sectarios.

En este sentido, el desdoblamiento funcional no sólo crea una fricción entre el ejercicio tradicional de la jurisdicción y su ejercicio en función de un mandato, sino que se produce con base en un criterio de orden religioso. Como consecuencia, la tensión social que enfrenta a *sheijs* y campesinos tras el debilitamiento de los modos tradicionales de producción y la creciente conciencia de clase del campesinado, que la Iglesia capitaliza para imponerse como interlocutor absoluto de toda la comunidad maronita, se traduce en un estallido de violencia sectaria que enfrenta principal, aunque no exclusivamente, a los drusos y maronitas de los distritos mixtos.

Ahora bien, a pesar del hecho de que la partición de la Montaña no había resultado en una contención de la violencia sectaria, tres años después de la adopción del régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn*, las autoridades otomanas no renunciarían a la división administrativa del territorio, sino que se mantendrían en su empeño de seguir adaptándola de modo que se consiguiera el objetivo de partida. En este sentido, lejos de racionalizar la administración de Monte Líbano, el reglamento del Sakib Afandi vendría a reforzar el desdoblamiento funcional: ahí donde los *sheijs* y el campesinado fueran de distintas religiones, un agente de la religión del campesinado supervisaría la administración del notable. El agente además se encargaría de resolver las disputas entre las personas de su religión, y participaría junto al *sheij*, en la resolución de las disputas mixtas.

En realidad, aquel desdoblamiento funcional minuciosamente articulado en el Reglamento Orgánico respondía de nuevo al orientalismo otomano en Monte Líbano: el supuesto enfrentamiento histórico entre drusos y maronitas impedía la concepción de una administración secular. Asimismo, en la medida en que la población de Monte Líbano no estaba preparada para integrarse en la nación otomana moderna, el mantenimiento de la jerarquía social del antiguo régimen se imponía en tanto 'necesidad objetiva'. Como resultado, la elección de los agentes no se llevaría a cabo de forma democrática sino en función del rango social. En este sentido, la garantía del orden en Monte Líbano se realizaría mediante un sistema administrativo, que al segregar a las comunidades, evitaba los enfrentamientos sectarios, y al preservar la jerarquía social en el seno de cada una de las dos comunidades, facilitaba el control político sobre las mismas.

Además de reforzar el desdoblamiento funcional, el reglamento del Ministro otomano de Exteriores vino a institucionalizar *el principio de la representación política de las comunidades religiosas*. En la medida en que la partición inicial de Monte Líbano no tuvo en cuenta las fronteras efectivas del régimen del Principado, sino que se basó en la antigua delimitación oficial del principado –en cuyo seno se habían concentrado los enfrentamientos sectarios entre drusos y maronitas– la partición del territorio se centró exclusivamente en la separación de las dos comunidades maronita y drusa. No obstante, la implementación del régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn* no sólo demostraría que aquellas comunidades no vivían separadamente en dos montes, el uno “maronita” y el otro “druso”, sino llevaría además a las demás comunidades religiosas que se hallaban distribuidas por la Montaña a esgrimir el principio de la jurisdicción religiosa frente a las pretensiones políticas de la Iglesia maronita –en especial la comunidad griego-ortodoxa–. Con el fin de remediar la situación, Sakib Afandi crearía para el gobierno de cada uno de los dos distritos de Monte Líbano, un consejo consultivo compuesto por 12 miembros, y que representaba a las siguientes comunidades: la maronita, la drusa, la suní, la chií, la griego-católica y la griego-ortodoxa.

Ahora bien, sobre el Reglamento Orgánico se ha dicho principalmente que supuso el reconocimiento oficial por parte del Imperio Otomano de las seis confesiones religiosas principales de Líbano e institucionalizó su representación política por primera vez. No obstante, se echa en falta un análisis que determine cómo y en qué medida la implementación del régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn*, y los resultados que dio, influyó en la articulación de dicho Reglamento. A pesar de llevar un nombre distinto, el reglamento de Sakib Afandi no deja de constituir una modificación más –no obstante su profundidad– de las modalidades de implementación del régimen inicial de partición. Asimismo, en la medida en que aquellas modalidades, como ya hemos visto, se habían articulado desde la aprobación del nuevo régimen a finales de 1842, mediante un proceso de negociación continuo, convendría aproximarse al nuevo reglamento desde la *emergente cultura constitucional* que vendría a configurarse, no tanto como reflejo del régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn*, sino como reacción al mismo. Dicha reacción, en tanto conllevaba la capitalización política por parte de las élites locales, de la visión comunitaria que europeos y otomanos sostendría respecto a Monte Líbano, favorecería la afirmación del principio de la representación comunitaria en detrimento de la igualdad social.

Con el fin pues de determinar la influencia de los resultados a los que había dado lugar la implementación del régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn* sobre la articulación del Reglamento Orgánico, empecemos por esbozar las líneas de aquella emergente cultura constitucional a la que aludíamos.

Uno de los resultados más manifiestos de la implementación del régimen de partición había consistido en *la desvinculación de la jurisdicción del territorio*. Esa desvinculación se había producido mediante *la articulación del principio de la jurisdicción religiosa*. Ahora bien, la mayor consecuencia que tendría la articulación del principio de la jurisdicción religiosa es que convertiría la representación en un instrumento para el ejercicio indirecto de la jurisdicción religiosa. En efecto, la primera forma de representación institucional que conocería Monte Líbano a través de la figura del agente local, se introdujo con el fin de acomodar la extensión extraterritorial de la jurisdicción sin renunciar a la delimitación territorial.

Desde la perspectiva otomana, la representación en los distritos mixtos constituía una garantía de rendimiento fiscal tras el fracaso de la experiencia de la delimitación territorial estricta. No obstante, las consecuencias de la articulación del principio de la jurisdicción religiosa desbordarían los distritos mixtos: su capitalización política por la Iglesia se traduciría en la reivindicación de un principado cristiano que no sólo provocaría la reacción política de la comunidad drusa, que apoyaban los ingleses, sino también la de las comunidades griego-ortodoxa y griego-católica, apoyadas por Rusia y Austria respectivamente. Como consecuencia, la articulación del reglamento de Sakib Afandi se produciría en un contexto en el que la capitalización política del conflicto social por parte de las élites se traduciría en la consolidación de un discurso local que presentaba a las comunidades religiosas como comunidades políticas.

Lejos de zanjar entre la jurisdicción tradicional de los señores feudales y la jurisdicción representativa de los agentes, el Reglamento Orgánico vendría a articular la relación entre las dos con mayor claridad. En una nota que dirigiría a las Potencias europeas unos meses antes de la promulgación del nuevo reglamento en octubre de 1845, el ministro otomano se encargaría de exponer los motivos por los que consideraba que había habido enfrentamientos violentos entre los habitantes de Monte Líbano —y que atribuiría a una falta de comprensión del significado de las reformas adoptadas por el Imperio—<sup>87</sup>. A continuación, enumeraría los asuntos que a su modo de enten-

87 Nota del 28 de Julio de 1845 remitida por el Ministro otomano de Asuntos

der habían dado lugar a confusión en los distritos mixtos, y explicaría el modo en que se tenían que abordar.

En lo que a la interpretación de los motivos de la violencia sectaria se refiere, la nota constituye un fiel reflejo de la reinención discursiva del Imperio: el ministro otomano que se dirige a las Potencias europeas asegura que los habitantes de Monte Líbano no habrían entendido las reformas debido a su “rudeza” o “tosquedad”. El lenguaje otomano marcadamente religioso que distingue entre fieles e infieles bajo el Antiguo Régimen se sustituye por un lenguaje secular que marca la distancia entre un Estado otomano central moderno, y una periferia atrasada. En este sentido, el Imperio se sitúa a sí mismo al lado de las naciones europeas. No obstante, también marca sus distancias con ellas: tacha sus conspiraciones de inútiles y les advierte de que no cederá en su decisión de emprender las reformas necesarias para la pacificación de Monte Líbano.

No obstante la calificación general que hace de la población, el Ministro distingue entre la reacción de unos y otros ante las reformas emprendidas: obedeciendo a la rudeza de su carácter, unos habrían estimado que los favores imperiales estaban por debajo de sus expectativas, mientras que otros se habrían considerado perjudicados por su implementación y las habrían acatado con cierto titubeo. Asimismo, hay quienes habrían visto en la implementación de la decisión de partición una ocasión para dar rienda suelta a su odio mutuo, y se habrían atacado.

Tras exponer los motivos de insatisfacción de unos y otros –que atribuye indistintamente a la rudeza de la población– el Ministro expresa su intención de paliar los retrasos producidos en la administración de los distritos mixtos. Según la nota, dicha administración conlleva tres cuestiones: las cuestiones relacionadas con el derecho, las relacionadas con la administración, y las relacionadas con la policía.

En lo que al derecho se refiere, el Ministro confiere el ejercicio exclusivo de la función judicial de primera instancia al agente en los casos en los que se trate de sus correligionarios. En los casos mixtos, su ejercicio exige el concierto del agente y del señor feudal. En caso de desacuerdo, se recurre al Caimacán.

En lo que a la administración se refiere, como es la recaudación de los impuestos, los agentes ejercen de intermediarios de los señores feudales.

Exteriores a los representantes de las cinco Potencias (Austria, Francia, Gran Bretaña, Prusia y Rusia).

Por último, en lo que a la policía se refiere, en la medida en que la distribución de funciones puede impedir su buen ejercicio, los agentes no participan de dicho ejercicio. No obstante, si el cumplimiento de un castigo conlleva la cárcel, éste habrá que acordarse con el agente en caso de que sea correligionario suyo. Asimismo, el agente tiene el derecho de velar por que el preso no sufra ningún maltrato durante su estancia en la cárcel.

El Reglamento Orgánico vendrá a integrar las disposiciones esbozadas en la nota, en el marco de una reorganización más amplia de la administración de Monte Líbano. En este sentido, el texto lleva a cabo una distinción entre los asuntos generales y los asuntos particulares. Mientras que los primeros se circunscriben al ámbito fiscal, los segundos atañen la administración de la justicia. No obstante, la diferenciación material no conlleva una división orgánica.

Según el texto del Reglamento, dado que los habitantes de Monte Líbano pertenecían a diferentes sectas, los consejos consultivos debían formarse con base en la representación de todas ellas, ya que todas debían participar en la bondad y favores imperiales.

Ahora bien, desde la perspectiva del Estado otomano, la reorganización de los consejos consultivos de las provincias se había convertido en uno de los pilares del gobierno provincial destinados a limitar el poder del gobernador<sup>88</sup>. En efecto, en enero de 1840 –dos meses después de la proclamación del edicto imperial de Gülhane– las autoridades otomanas habían promulgado un decreto cuyo objeto era la reorganización de los consejos provinciales mediante una definición general de su modo de elección, la naturaleza de sus funciones y sus normas de funcionamiento. En lo que a la composición se refiere, el decreto estipulaba que cada provincia tenía que disponer de un consejo superior conformado por doce miembros: seis de ellos tenían que ser representantes oficiales del gobierno otomano mientras que el resto tenían que representar a la población local de modo que se reflejara la mezcla local entre los musulmanes y las minorías religiosas<sup>89</sup>. En este sentido, el decreto se correspondía con el recién proclamado principio de la igualdad religiosa.

En cuanto al proceso de elección de los miembros, mientras que a los funcionarios otomanos se les nombraba *exofficio*, a los miembros locales

88 E. F. Thompson, “Ottoman Political Reform in the Provinces: The Damascus Advisory Council in 1844-45”, *International Journal of Middle East Studies*, 25 (1993), p. 457.

89 Extracto reproducido por Thompson. *Ibíd.*, p. 462.

se les elegía. No obstante, no hay que confundir la voluntad imperial de renovar los consejos con la intención de introducir “una forma parlamentaria de gobierno” o de “avanzar alguna idea de soberanía popular”<sup>90</sup>. Más bien, los consejos estaban concebidos como instrumentos para garantizar el apoyo local a las reformas, en especial la mejora en la recaudación de impuestos para apoyar a los militares<sup>91</sup>. En este sentido, a las autoridades otomanas les importaba más conseguir el apoyo de las élites locales que establecer reglas de representación justa, lo cual se halla claramente reflejado en el propio texto del decreto, que establecía la propiedad como condición de elegibilidad, lo cual restringía el derecho de acceso a los consejos a los notables<sup>92</sup>.

En términos generales, los consejos estaban llamados a “equilibrar el poder del gobernador”<sup>93</sup> a través de la participación en las funciones judicial y fiscal-administrativa.

En lo que a Monte Líbano se refiere, la idea de crear un consejo consultivo ya se había avanzado bajo el breve reinado de Bashir III, como solución a la crisis en el que se hallaba sumido el régimen del Principado. Entonces también se había propuesto la creación de un consejo que incorporara a representantes de las seis confesiones religiosas principales. No obstante, la propuesta no prosperó, ya que tanto la Iglesia maronita como la feudalidad drusa estaban centradas en la defensa de sus respectivas versiones antagónicas del viejo orden. La creación de los consejos consultivos y de justicia bajo el régimen de las *Qa‘imaqamiyyatayn*, rompería definitivamente con los antiguos modos de representación, y contribuiría a que dicha representación se expresara, y defendiera, por las élites locales, en términos crecientemente confesionales.

En este contexto de progresiva ‘confesionalización’ de la cultura constitucional local, el Imperio vendría a afirmar, mediante el Reglamento Orgánico, tanto su voluntad como su capacidad de garantizar la buena administración de Monte Líbano tras el fracaso del régimen inicial de participación, que atribuiría abiertamente a las Potencias. Examinemos brevemente sus disposiciones para a continuación interpretar su impacto en términos constitucionales.

El preámbulo que acompaña el texto del Reglamento comienza con

90 Ibid.

91 Ibid.

92 Ibid.

93 Ibid., p. 457.

una referencia directa a la nueva legalidad otomana, que refleja claramente la voluntad del Imperio de insertar a Monte Líbano en un marco de uniformidad administrativa. En dicho preámbulo, el Ministro recuerda que la institución de un consejo judicial y administrativo se había extendido a Monte Líbano mediante un edicto imperial. A continuación, añade que junto a cada uno de los dos Caimacanes, el Consejo participaría en la gestión de los asuntos públicos, y resolvería las disputas conformemente a los usos y costumbres del lugar, y según los preceptos religiosos de cada comunidad.

El Reglamento en sí comportaba seis artículos que exponían, con más o menos precisión, el modo de funcionar de la nueva administración.

El primer artículo asigna a los Consejos la función esencial de determinar la distribución de los impuestos anuales, de cuya recaudación se encargarían los Caimacanes, los señores feudales, y los agentes.

El segundo atribuye al Consejo una función judicial.

El tercero establece un procedimiento civil y penal para los casos privados, que organiza de la siguiente manera: el Caimacán recibe y examina personalmente las peticiones, y si lo juzga necesario, pide la comparecencia del demandado ante los jueces y el consejero de la parte demandante; si las partes no pertenecen a la misma comunidad religiosa, el tribunal estará compuesto por los cuatro consejeros y jueces de sus comunidades respectivas; el Caimacán debe asistir a las audiencias del juicio, arbitrar cuando hay un desacuerdo entre los magistrados, y en caso de que su arbitraje fracase, agregar a una tercera persona que ellos mismo eligen entre sus compañeros; en el supuesto de que una de las dos partes se estime perjudicada por la sentencia pronunciada en su contra por su juez, puede presentar una queja ante el Caimacán. Si el Caimacán la estima fundada, tiene la obligación de ordenar la revisión del juicio en su presencia y por los mismos jueces, a los que podrá agregar a uno, dos, o tres miembros del Consejo en función de la importancia del caso.

Asimismo, el Reglamento prevé que toda vez que surja un asunto grave que afecte los intereses de una aldea o un distrito, hay que convocar de urgencia a todos los miembros del Consejo con el fin de que decidan sobre el mismo.

Su presencia [la de todos los miembros] se exige igualmente toda vez que se trate de determinar o de recaudar los impuestos, pues se estima que la solución que se dé a cualquier problema de este tipo afecta a toda la colectividad.

No obstante, el Reglamento otorgaría a cada comunidad religiosa un *solo voto* para decidir sobre los asuntos importantes, no obstante el hecho de que contaba con dos miembros. En este sentido sus dos representantes estaban llamados a estar siempre de acuerdo sobre las decisiones de orden general. En los casos en que los representantes de la misma comunidad no consiguieran ponerse de acuerdo para votar en la misma dirección, se impone y sólo es válido el voto del magistrado cuando se trata de un asunto relacionado con la justicia, mientras que el del consejero prevalece en relación con los asuntos administrativos y financieros.

Una vez emitidas por los jueces competentes, las sentencias se refrendan por el Caimacán que dispone del poder de ejecución para garantizar su cumplimiento.

Si las dos partes no están sometidas a la misma jurisdicción, el Caimacán y el juez del demandante reciben la petición y la envían al Caimacán del demandado. Una vez pronunciada la sentencia, el expediente del juicio se remite al primer Caimacán. Si el demandante no está satisfecho, su caso se somete al examen del Consejo del que depende. Si el Consejo la confirma, la sentencia adquiere fuerza ejecutoria. Si la invalida, la sentencia se somete al *musir* o gobernador de Sidón, que la hace revisar en última instancia por los jueces de las dos partes que la habrían emitido separadamente con base en puntos de vista opuestos.

Los crímenes que se castigan con la pena de muerte y que tradicionalmente habían pertenecido a la jurisdicción del Gran Príncipe, son competencia exclusiva del *musir* de Sidón. Se refuerza en este sentido la función de regulación del gobernador frente a la garantía tradicional del equilibrio –esa ‘acomodación lineal’– que el Príncipe y juez supremo estaba llamado a conservar. Los Caimacanes y Consejos están invitados a presentarle el expediente si fuera necesario.

Asimismo, se someten al *musir* todas las sentencias relativas al fisco que el juez y el consejero de una misma comunidad consideren que perjudican los intereses que representan, y a las que se opongan categóricamente a pesar de la opinión contraria de todos sus colegas.

El artículo cuatro prohíbe a los jueces y consejeros que se dirijan directamente en tanto miembros del Consejo a cualquiera que no sea su Caimacán, o de intervenir en un juicio que aquel no haya puesto previamente en sus manos.

La presencia en el terreno de un juez que instruye un caso, así como



el envío de jinetes que lo acompañen, deben autorizarse y decidirse por el Caimacán.

El artículo cinco añade que el asunto más importante de los Consejos son los impuestos cuya distribución, con el fin de ser conforme a la voluntad imperial, debe hacerse de modo que cada cual pague según sus medios. A continuación define las condiciones a las que tiene que obedecer su reparto y recaudación: en primer lugar, el reparto no debería dar lugar a ninguna queja o reclamación fundada por parte de los contribuyentes. En segundo lugar, la recaudación debería realizarse a tiempo; no obstante, no debería convertirse en un motivo de tropelía, de daños, o de gastos innecesarios por parte del contribuyente. En tercer y último lugar, las personas encargadas de realizar la recaudación no deberían poder extraerles más de lo debido.

Con el fin de conseguir este objetivo, el artículo cinco estipula que es necesario que el Consejo, convocado en sesión plenaria, establezca todos los años por el periodo de recaudación de los impuestos, bajo la presidencia personal del Caimacán y tras una deliberación general, un cuaderno de los impuestos que debe cada distrito, aldea y monasterio. El cuaderno que debe estar firmado por todos los miembros del Consejo y aprobado por el Caimacán, servirá de base para las notas parciales que deberán elaborarse para cada localidad, y que también deberán estar firmadas por los miembros y aprobadas por el Caimacán. Dichas notas deberán remitirse a los preceptores y notables encargados de la recaudación de los impuestos. Aquí el artículo puntualiza que según el orden en pie, es evidente que el servicio [de recaudación de impuestos] es una parte importante de la misión que los notables están llamados a cumplir. Con el fin de garantizar que en el futuro no se cometa ningún acto de tropelía en la recaudación de los impuestos, no se podrá percibir ni se pagará ningún impuesto sin la presentación de las notas separadas mencionadas arriba. El artículo especifica que los cobradores pertenecerán a la misma comunidad religiosa que los contribuyentes, y estarán llamados a reducir la resistencia de los últimos si hiciera falta. Por último, se insta a que se trate bien a los conventos y monasterios. La mención expresa a estos últimos refleja el reconocimiento por parte de las autoridades otomanas de la importancia del papel que juegan en la recaudación de impuestos, no obstante su naturaleza indirecta, y por consiguiente, de su incapacidad de sustituir por completo a los agentes sociales con poderes locales, a pesar de su afirmación administrativa en Monte Líbano.

El artículo seis prohíbe a los miembros de los Consejos toda profesión o

actividad independiente de su cargo oficial y les pide que residan de forma continúa en la proximidad de sus respectivos Caimacanes. A cambio de sus sacrificios y de su renuncia a todo medio de subsistencia, los miembros inamovibles del Consejo, incluido el Caimacán y su delegado, reciben un importe proporcional a la importancia de su cargo. No aceptarán regalos o servicios por parte de los que les soliciten. Al servir con probidad, lealtad y fidelidad a su soberano, su patria y su religión, evitarán los castigos que sufren los agentes públicos malos.

Ahora bien, con el fin de llevar a cabo una interpretación del Reglamento Orgánico que nos permita identificar la naturaleza del régimen instaurado y su impacto sobre la emergente cultura constitucional libanesa, hay que comenzar por situar al régimen en cuestión en el marco más amplio del proyecto otomano de modernización. En términos más concretos, se trata de examinar los cambios que introduce a la luz de la finalidad que persigue el Estado central. En la medida en que el Reglamento Orgánico, contrariamente al régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn* que viene a modificar, es fundamentalmente un producto otomano –la influencia de las Potencias europeas sobre la actuación del Imperio en Monte Líbano se reduce considerablemente como consecuencia del fracaso de la implementación del régimen inicial– su análisis precisa un énfasis mayor sobre la política reformadora otomana.

En realidad, la complejidad del nuevo régimen que articula el Reglamento Orgánico refleja un claro intento por parte del Estado central de regular de forma extensamente precisa el funcionamiento de la administración libanesa. En este sentido, se puede afirmar que las nuevas disposiciones se sitúan *fuera* del tradicional marco de participación y resistencia que hasta entonces había definido la relación entre el centro y la periferia. Como consecuencia, el análisis del nuevo régimen podría abordarse en relación con la sustitución de un modo de gobernar basado en la mera preservación del equilibrio por una administración que gobierna mediante la *regulación*.

En efecto, esta segunda forma de concebir la función de gobernar se halla claramente expresada en el discurso que acompaña la introducción del Reglamento. En el preámbulo que encabeza el texto normativo, el Ministro se refiere a la administración local como algo “concedido” por el “noble Imperio” y expresa la misión del Estado otomano de la siguiente manera: “la perfección, la felicidad, y el bienestar de todas las clases de súbditos conforman la voluntad propia del Estado que está caracterizada por una justicia real”<sup>94</sup>.

94 Reproducido en Ra'd M., *Lubnan. Min-al-'imarat 'ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 101.

Asimismo añade que “la reforma de su administración política forma parte del empeño del Imperio” y afirma que el buen funcionamiento de la administración de Monte Líbano debería contribuir al “aumento en la seguridad y el desarrollo”<sup>95</sup> de sus habitantes. Por último, precisa que las demandas de la población se resolverán con base en “las viejas costumbre locales” y “los derechos de las comunidades”; no obstante, añade que aquello se llevará a cabo “en cumplimiento de los preceptos de justicia”<sup>96</sup>.

Las referencias al bienestar y desarrollo de los súbditos y a la reforma de su administración contrastan con el discurso otomano clásico en torno a la obediencia: los súbditos que habitan la periferia no han de seguir siendo sujetos pasivos y obedientes sino que están llamados a reformarse con el fin de convertirse en ciudadanos activos. Con el fin de pasar de un estado de retraso e ignorancia a un estado de modernidad y de discernimiento, deben por lo tanto participar de la justa voluntad del Estado regulador que velará por su bienestar. Desde la perspectiva otomana, la regulación de la administración periférica se convierte en un instrumento para su contención y consiguiente modernización. En este sentido, la regulación constituiría el paso previo a la integración.

Asimismo, en la medida en que la función de regulación que asume el Estado en vías de centralización se corresponde con una voluntad imperial que estaría caracterizada por la equidad, el *ideal de justicia* informa la totalidad de las reformas anunciadas. En este sentido, se precisa en el preámbulo que el fin del Reglamento consiste en garantizar “el buen funcionamiento de la administración”, y que la resolución de los pleitos deberá ser conforme a los “preceptos de la justicia” a fin de que “no se coaccione ni se cometa ninguna injusticia contra nadie”<sup>97</sup>.

La garantía de la buena administración se traduce por su *institucionalización*. En este sentido, la instauración de los consejos administrativos y de justicia conlleva la minuciosa regulación de las dos funciones que conforman su ámbito de actuación: la función tributaria y la función judicial. Se identifica asimismo una tercera función “ejecutiva” o de policía. No obstante, la institucionalización de la administración no conlleva una supresión total del ejercicio extra-institucional de las funciones judicial, tributaria, y de policía. En este sentido, el nuevo régimen también refleja los *límites* de la política de centralización otomana.

95 Ibid.

96 Ibid.

97 Ibid.

Precisamente, aquellos límites que conlleva la insuficiencia de recursos estatales se traducen por la introducción de un *principio de representación* que informa el proceso de institucionalización. En efecto, en la medida en que la buena administración se equipara con la disciplina fiscal, la representación local se concibe como instrumento que contiene la resistencia y facilita la subordinación. En este sentido, la aplicación del principio de representación no es una aplicación democrática sino que se restringe a las élites. Asimismo, en la medida en que la violencia sectaria informa la lectura otomana de la sociedad libanesa, la representación no sólo se restringe a las élites sino que además se articula en términos *comunitarios*. Por tanto, la representación local se concibe como un instrumento doble, que sirve a la vez para la contención de las élites y de las comunidades religiosas.

En resumidas cuentas, la nueva función de regulación que sustituye la preocupación por la conservación del equilibrio informa tanto el espíritu como el contenido de la “reforma política” anunciada mediante el Reglamento. Por ello, es preciso determinar en primer lugar cómo se articula el *principio de regulación* en las distintas disposiciones que conforman el Reglamento Orgánico. A continuación, intentaremos extraer las consecuencias que tienen las nuevas instituciones que conlleva esa regulación sobre la transformación de la cultura constitucional libanesa.

El Reglamento Orgánico viene a regular ambas funciones fiscal y judicial. En la medida en que los enfrentamientos sectarios se habían producido principalmente en los distritos mixtos, las disposiciones que introduce no se limitan a determinar las funciones respectivas del Caimacán y del Consejo que lo asiste y la relación entre ambos, sino que definen detalladamente el ejercicio de ambas funciones en el ámbito de los distritos y de las aldeas. En este sentido, aunque sólo fuera teóricamente, el Estado central nunca había llegado tan lejos en el gobierno de los territorios periféricos.

A pesar de que el preámbulo no hace una referencia directa al ejercicio de la función tributaria y sí a la judicial, el cuerpo del Reglamento define el reparto de los impuestos como la función principal del Consejo: “el principio que da origen al Consejo y a sus labores públicas, y el más valioso de sus importantes cometidos, es la cuestión del reparto anual de los impuestos en la Montaña, que debe realizarse en toda justicia y equidad”<sup>98</sup>. En este sentido, el texto hace patente que la prioridad del Gobierno es el rendimiento

98 Ibid., p. 104.

fiscal –la función judicial se sitúa según el propio texto del Reglamento en un “segundo nivel”–<sup>99</sup>.

En lo que a la distribución de los impuestos se refiere, el gobierno otomano sustituye la antigua jurisdicción del Gran Príncipe por la institución del Consejo. El Consejo, conformado por el Caimacán o su representante y doce miembros, constituiría la garantía de un reparto justo de los impuestos. El principio del reparto justo se traduce por una distribución de los impuestos “en función de los recursos”<sup>100</sup> de cada uno de los contribuyentes de modo que dicha distribución dejara de depender de la búsqueda continua del equilibrio que bajo el antiguo régimen del Principado informaba el ejercicio de la jurisdicción.

Con el fin de garantizar una recaudación de los impuestos que se corresponda con su justo reparto y evite los “gastos adicionales ilegales”<sup>101</sup>, el Reglamento estipula que el Consejo deberá elaborar un cuaderno de impuestos anual para cada distrito. Dicho cuaderno reflejará el reparto de los impuestos en las aldeas y los conventos pertenecientes al distrito. Asimismo, se producirá para cada una de dichas aldeas y conventos un documento certificado que los recaudadores tendrán que esgrimir para llevar a cabo el cobro *in situ*.

Ahora bien, no obstante las precauciones que esboza, el Reglamento enuncia igualmente que la recaudación corre a cargo del “Caimacán, los señores feudales y los agentes”<sup>102</sup>. Asimismo, se insta a que los recaudadores oficiales pertenezcan, “en la medida de lo posible”, a la misma comunidad religiosa que los contribuyentes de modo que “a los musulmanes se les envíe recaudadores musulmanes, a los maronitas recaudadores maronitas, a los drusos recaudadores drusos, a los ortodoxos recaudadores ortodoxos, etc.”<sup>103</sup>.

A pesar pues de proclamar los principios de la estricta determinación y el reparto justo de los impuestos, el Reglamento admite el ejercicio extra-institucional de la función de recaudación. Asimismo, en la medida en que la institucionalización se somete a consideraciones de orden comunitario, el Reglamento abre la puerta a la subordinación de las nuevas instituciones a la identidad comunitaria. No obstante, los límites a la institucionalización no

99 Ibid.

100 Ibid., p. 110.

101 Ibid.

102 Ibid., p. 104.

103 Ibid., p. 111.

se dan de forma uniforme. Más bien, el Reglamento establece dos regímenes distintos para la recaudación de los impuestos, que intenta someter por igual al principio de justicia que rige el conjunto de las reformas que proclama.

El primer régimen que viene a reforzar el Reglamento es un *régimen general* que conforman el Caimacán, los recaudadores oficiales o comisionados de la recaudación –como su nombre en árabe indica– y los señores feudales. El segundo es un *régimen particular* –sólo se aplica en los distritos mixtos– que conforman el Caimacán, los señores feudales y los agentes. Como consecuencia, la confirmación de los privilegios tradicionales de los señores feudales en materia de recaudación de impuestos no tiene el mismo alcance bajo cada uno de los dos regímenes.

En efecto, el régimen especial introduce, mediante la institución del agente local, una medida efectiva de descentralización administrativa que no alcanza el régimen general. No obstante los límites de la representatividad de los agentes que conlleva la elegibilidad restrictiva, la instauración de un instrumento de control local del modo en que se lleva a cabo la recaudación, constituye una garantía real contra la actuación de los *sheijs*. Por el contrario, dicha garantía no se da bajo el centralizado régimen general donde, además, la insuficiencia de los medios puestos a la disposición del Caimacán y de los recaudadores oficiales se traduce en un ejercicio prácticamente incontestado por parte de los señores feudales de los privilegios fiscales que el Reglamento no llega a suprimir.

Ahora bien, no obstante las importantes diferencias que el Reglamento establece entre los dos regímenes de recaudación de los impuestos, el análisis con base en la regulación como instrumento más directo de control ayuda a integrarlos en un marco común que facilita, además, la interpretación de las modificaciones relacionadas con el ejercicio de la función judicial.

Comenzaremos por un examen breve de las disposiciones relativas al funcionamiento de la justicia. A continuación intentaremos determinar el modo en que se articula dicha regulación así como el alcance de su influencia sobre el desarrollo de la cultura constitucional libanesa.

En lo que a la regulación de la función judicial se refiere, el primer aspecto a destacar es el alto grado de detalle con el que se aborda. En efecto, el Reglamento cubre todos los aspectos del procedimiento que debería regir los juicios tanto civiles como penales: la admisión a trámite, las distintas modalidades de toma de decisiones, la ejecución de las sentencias, la jurisdicción extraterritorial, etc. Asimismo, contempla la impugnación de los actos rela-

cionados con el ejercicio de la función fiscal. En ambos casos, el Consejo actúa como *tribunal de apelación*.

No obstante su doble competencia como tribunal judicial y tribunal administrativo, el Consejo no funciona invariablemente como cuerpo único. Más bien, en la medida en que lo conforman jueces y consejeros, existe en su seno un cierto reparto de las competencias en función de la materia: cuando las partes pertenecen a la misma comunidad, “el derecho a pronunciarse sobre los intereses de justicia pertenece al juez de esa comunidad”, y “el consejero no puede anular y derogar una decisión con la que esté en desacuerdo”<sup>104</sup>. Por el contrario, “el derecho a pronunciarse sobre los intereses relacionados con los impuestos pertenece al consejero”; no obstante, “el juez en esos casos se iguala con el propio consejero”<sup>105</sup>. Dicho de otro modo, en el segundo caso, los jueces miembros del Consejo actúan como consejeros.

En este sentido, no sólo se produce una especie de división orgánica en el seno del Consejo —el juez prevalece en lo judicial y se equipara con el consejero en lo administrativo— sino que además, se elige a los miembros del Consejo que conformarán el tribunal que se vaya a pronunciar sobre el recurso de apelación sea judicial o administrativo, en función de la coincidencia entre su pertenencia comunitaria y la de las partes. En otros términos, la naturaleza colegial del Consejo no es una constante. No obstante, cuando el asunto en cuestión sólo afecta a una comunidad en particular, la prioridad que se le otorga al juez en los casos judiciales no implica la exclusión del consejero. Además, la competencia que recae sobre el juez y el consejero que pertenecen a esa comunidad no implica su ejercicio de forma aislada sino que “el resto de los miembros del Consejo se limitarán a escuchar”<sup>106</sup>.

En realidad, la división orgánica en el seno del Consejo no es una división estricta sino que se da en mayor o menor medida en función tanto de la materia como de la relevancia del asunto en cuestión: “los asuntos importantes que estén relacionados con los impuestos o que atañan a los habitantes de un distrito”<sup>107</sup> exigen su deliberación por todos los miembros del Consejo.

No obstante el funcionamiento colectivo del Consejo en determinados supuestos, de modo general, el reparto de competencias que establece el Reglamento subordina el principio de la doble instancia a la *garantía de*

104 Ibid., p. 104.

105 Ibid., p. 105.

106 Ibid., p. 104.

107 Ibid., p. 107.

la *identidad comunitaria* entre los miembros y el interesado. En efecto, en la medida en que el ideal de justicia que informa la reforma de la administración libanesa se implementa con base en la lectura que hace el gobierno otomano de la realidad local, los aspectos varios de los procedimientos civil y penal se articulan en torno a la pertenencia comunitaria. En este sentido, en lo que al ejercicio del derecho a la apelación se refiere, se produce una casi-identificación de la garantía de la justicia con la identidad comunitaria. Esa garantía de orden comunitario de la justicia explica el hecho de que en caso de que el demandante y el demandado no pertenezcan a la misma comunidad, el Caimacán tenga que “transferir la demanda “a los jueces y consejeros de las dos comunidades reunidas en el Consejo”<sup>108</sup>.

Sin embargo, la identificación no es del todo completa. En efecto, el Reglamento prevé una instancia adicional de apelación que admite la participación de otros jueces. No obstante, restringe el recurso a dicha instancia a los casos en que una de las partes estime que su propio juez la ha perjudicado. En dicho caso, la parte en cuestión “tiene el derecho de presentar una queja ante su Caimacán, y si el Caimacán considera que la queja está fundada procede a la revisión de la demanda en presencia de los miembros del Consejo y en conocimiento del juez en cuestión, y solicita la participación y colaboración de uno o dos miembros del Consejo en función de las exigencias del asunto”<sup>109</sup>.

No obstante, dicha instancia adicional no agota la posibilidad de apelación. Más bien, la jurisdicción de última instancia se reserva al *musir* de Sidón. En efecto, cuando se trata de una demanda importante, en caso de que una de las dos partes no quede satisfecha por la decisión adoptada por el Consejo, tiene el derecho de solicitar su revisión ante el *musir* otomano. Si el *musir* estima que la solicitud está lo suficientemente bien argumentada, le pide al Consejo que revise el caso. Si este último lo hace y anula su decisión anterior –confirmando por tanto la decisión inicial a favor del demandante– el demandado, en caso de poder apelar de nuevo de forma convincente, “con base en indicios fuertes”, ante el *musir*, puede conseguir que este último vuelva a pedirle al Consejo la revisión de la decisión por segunda vez. No obstante, en este caso, el *musir* envía a un comisionado a que esté presente cuando se reúna el Consejo, si bien el Reglamento precisa que “el comisionado no interfiere en la decisión y las deliberaciones sobre el caso” sino que

108 Ibid., p. 106.

109 Ibid., p. 107.



está llamado a asegurar la ejecución de la decisión tras su revisión, pues “ya no se vuelve a revisar”<sup>110</sup>.

Además de ejercer de juez de última instancia en cada uno de los *Qa'imaqamiyyatayn*, el *musir* se pronuncia en última instancia en los casos que enfrentan a dos partes que no habitan el mismo *Qa'imaqamiyyat* y que por tanto están sometidas cada una a la jurisdicción de sus respectivos Caimacanes. En estos casos, la competencia recae sobre el Consejo que pertenece al *Qa'imaqamiyyat* del demandado. Una vez adoptada, la decisión se envía al Caimacán que gobierna el distrito del demandante. Si el Caimacán considera que la decisión no es justa, su Consejo vuelve a juzgar el caso y la decisión se envía al primer Consejo para que se ratifique y se firme. Por el contrario, en caso de desacuerdo entre los dos Consejos, el caso se lleva ante el *musir*. “Y si hiciera falta, cada Caimacán envía de su parte al juez que se pronunció sobre el caso y ahí se resuelve definitivamente”<sup>111</sup>.

En este sentido, se acentúa la *subordinación administrativa* de los dos distritos de Monte Líbano a las autoridades otomanas. A pesar del carácter autóctono de los dos Caimacanes—el cual constituye una excepción en relación con otros gobiernos provinciales como el gobierno de Damasco— los distritos que gobiernan están integrados mediante un intrincado sistema de apelaciones, en la administración otomana descentralizada. Dicha integración se hace aún más patente con el procedimiento penal que establece el Reglamento.

En efecto, en lo que a los asuntos penales importantes se refiere, los Consejos pueden en un primer momento examinarlos. No obstante, “si la ejecución de las decisiones sobre dichos asuntos excede el mandato del *Qa'imaqamiyyat*, el Caimacán debe enviar toda la documentación que esté relacionada con el caso al *musir* de la provincia, y sólo tras recibir la voluntad suprema en relación con la decisión puede ordenar su ejecución”<sup>112</sup>. En este sentido, mientras que bajo el antiguo régimen del Principado la pena capital constituía, por costumbre, la única excepción a la jurisdicción suprema del Príncipe, la dependencia de los Caimacán respecto al *musir* otomano implica una reducción considerable en la autonomía libanesa.

En realidad, la jurisdicción del *musir* no se limita a los asuntos judiciales. El Reglamento prevé la posibilidad de que los habitantes de una aldea

110 Ibid., p. 108.

111 Ibid., p. 107.

112 Ibid., p. 109.

o de un distrito se dirijan directamente al *musir* con el fin de presentar una queja relacionada con el aumento de los impuestos previamente acordados. En dicho caso, el *musir* transfiere la queja al Caimacán del distrito al que pertenecen los habitantes con el fin de que lleve a cabo, en conocimiento del Consejo, la investigación y las pesquisas necesarias para su resolución<sup>113</sup>. En este sentido –y he aquí quizás el rasgo más sobresaliente de la regulación estatal– el Reglamento no sólo incorpora al Caimacán en una clara jerarquía que encabeza el propio *musir*, sino que establece una vía oficial de comunicación directa entre los habitantes de Monte Líbano y súbditos del Imperio, lo cual tiene como fin la individualización del sujeto imperial como instrumento para su integración.

Precisamente, esa individualización del sujeto imperial es el indicio más claro de la orientación reguladora de la política otomana de modernización. No obstante, en lo que al régimen que se implementa en Monte Líbano se refiere, dicha individualización viene truncada por varios factores. En este sentido, el nuevo régimen cierra la puerta a la mediación por parte de una autoridad local entre los distintos agentes sociales, y encierra a dichos agentes en un sistema minuciosa y complicadamente regulado que prescinde de los viejos equilibrios pero sólo parcialmente, e introduce ciertos elementos de representatividad con base en la igualdad religiosa, sin velar por la igualdad social. Como consecuencia, su implementación crea una *crisis de representatividad* que la naturaleza del régimen no permite resolver. En términos generales, dicha crisis se produce en todos los distritos sometidos al régimen general que no prevé ningún tipo de descentralización local, tanto al norte como al sur. No obstante, su expresión política se produce en el marco de la comunidad maronita donde la clase media formada por las misiones extranjeras, y el contagio ideológico del campesinado a manos de la Iglesia, dan lugar a la emergencia de un proyecto en sentido constitucionalista. En este sentido, se podría afirmar que en definitiva, la lectura constitucional que hacen los otomanos de Líbano termina por favorecer la expresión por parte de las élites maronitas de sus aspiraciones constitucionalistas en torno a la comunidad maronita.

Como decíamos, la regulación que tendía a la individualización de los sujetos en sustitución de un viejo modo de gobernar basado en la preservación del equilibrio con los territorios periféricos y la casi-ausencia de intrusión en su administración local, no se tradujo en un trato igualitario de

113 Ibid.

dichos individuos. Más bien, la igualdad religiosa proclamada por el decreto de Gülhane se redujo en Monte Líbano a una igualdad entre las comunidades religiosas. Como consecuencia, la representatividad de los dos Consejos no sólo se truncó por el carácter elitista de quienes los conformaban, sino que además, el reparto por confesión de los escaños confinó los intereses del individuo a la comunidad a la que pertenecía.

En este sentido, la lectura otomana a la que aludíamos, y su capitalización política por los agentes locales con capacidad de interlocución, fue determinante en la configuración de la representación en el seno de las nuevas instituciones de Monte Líbano. En efecto, el análisis del modo en que se articuló el Reglamento Orgánico nos lleva a concluir que la composición de los Consejos no constituía una mera aplicación del principio de igualdad religiosa, sino el resultado de la interacción que se dio entre las autoridades otomanas y los grupos sociales. Como decíamos al principio, dicha interacción no se produjo de forma exclusiva en Monte Líbano sino que constituiría, en términos generales, el mecanismo a través del cual se implementarían las reformas en la totalidad de los territorios periféricos.

En efecto, la perspectiva comparada ayuda a determinar el alcance de la influencia de los grupos locales en el modo de implementación de unas reformas que se anuncian uniformes pero que acaban implementándose en conjunción con las distintas realidades locales. A este efecto, el Consejo de Damasco al que aludíamos arriba proporciona un buen ejemplo para el análisis comparativo.

En lo que al Consejo de Damasco se refiere, se ha argumentado de forma convincente que en la medida en que proporcionaba “un terreno viable para la participación de las élites locales en un amplio abanico de toma de decisiones”, la implementación de las *Tanzimat* en la provincia de Damasco “adquirió la forma de un proceso de negociación entre distintas partes”<sup>114</sup>. En este sentido, lo más llamativo de la experiencia damascena es que a pesar de que el edicto de 1840 que regulaba el funcionamiento de los Consejos estipulaba que su composición, además de contar con representantes gubernamentales otomanos, debía reflejar la mezcla local entre los musulmanes y los no musulmanes, todos los miembros del Consejo que se estableció en Damasco eran musulmanes. El hecho de que los siete consejeros locales y el secretario poseyeran un estimado 46,4 por ciento de las tierras únicamente contribuye a confirmar la naturaleza elitista de la representación –que a mediados del

114 Thompson, “Ottoman Political Reform in the Provinces”, cit., p. 458.

siglo XIX no sólo caracterizaba las instituciones del Imperio Otomano, sino también las europeas—<sup>115</sup>. Por el contrario, el contraste entre la composición íntegramente musulmana del Consejo de Damasco y la composición comunitaria de los Consejos de Monte Líbano merece un análisis más detenido. En efecto, la comparación ayuda a resaltar el hecho de que la aplicación del principio de igualdad religiosa no se tradujo en todas partes por una representación igualitaria de las comunidades religiosas. Asimismo, y de forma mucho más relevante, el análisis comparado contribuye a descartar la continuidad entre el llamado régimen de los *millet* y el régimen libanés con base en la representación comunitaria.

En realidad, lo más llamativo de la diferencia entre las dos modalidades que representan el Consejo de Damasco y los Consejos de Monte Líbano no atañe tanto su composición como su funcionamiento. En efecto, se ha demostrado a través de un examen detenido del modo en que el Consejo de Damasco respondió a las peticiones de las minorías entre 1844 y 1845, que lejos de adoptar una postura “patológicamente sectaria” en relación con las *Tanzimat*, ésta estaría determinada por los asuntos en cuestión<sup>116</sup>. En este sentido, el Consejo de Damasco habría actuado, a pesar de su composición íntegramente musulmana, en conformidad con los intereses locales. Su identificación en ocasiones con la mayoría musulmana no se debería a una actitud sectaria, sino al hecho de que dicha mayoría estaría considerablemente más expuesta a las dificultades económicas que las minorías cristianas y judías<sup>117</sup>. No hay que obviar en este sentido que el contexto en el que las autoridades otomanas intentarían impulsar la igualdad legal de las minorías estaba altamente cargado por razón de la protección y ventajas que algunas recibían a manos de los cónsules extranjeros, y el incremento visible en su riqueza<sup>118</sup>.

Quizá sea éste el motivo principal por el que las autoridades otomanas no insistieron lo suficiente en la incorporación de miembros cristianos al Consejo damasceno. El que fuera el único consejero cristiano en 1844 se habría visto obligado a renunciar a su cargo, quizás como reacción a la resistencia de los habitantes cristianos tanto al reclutamiento, como al pago de un impuesto a cambio de no realizar el servicio militar. En este sentido, el gobernador otomano habría evitado generar más tensión local a través de

115 Ibid., p. 462.

116 Ibid., p. 467.

117 Ibid.

118 Ibid., p. 466.

la exigencia de la incorporación de miembros cristianos –en especial porque requería el apoyo del Consejo para lo que, desde la perspectiva del Estado central, constituían asuntos prioritarios–.

La comparación entre el Consejo de Damasco y los Consejos de Monte Líbano resulta por tanto interesante porque ayuda a distinguir lo específico de lo común en relación con la nueva administración libanesa. En este sentido, mientras que la representación truncada por el elitismo asociado con la propiedad y en menor medida la actividad comercial parece constituir una característica común que comparten las nuevas o remodeladas instituciones con base en las *Tanzimat*, la igualdad religiosa proclamada por las mismas no se traduce *necesariamente* en una representación igualitaria de las comunidades religiosas.

En lo que a la participación de las minorías religiosas se refiere, se ha adelantado la hipótesis de que las autoridades otomanas la habrían promovido principalmente ahí donde dichas minorías ejercían una influencia que beneficiaba al Estado y donde los reformistas podían prevalecer sobre los representantes oficiales conservadores<sup>119</sup>. Esto explicaría los números relativamente elevados de cristianos y judíos que conformaban los Consejos de Beirut y de Jerusalén, donde las poblaciones cristianas eran mucho más numerosas que en Damasco<sup>120</sup>.

Precisamente, dicho razonamiento está en línea con el análisis historiográfico que considera las *Tanzimat* un producto negociado. En este sentido, podría decirse lo mismo de la composición de los Consejos de Monte Líbano. No obstante, en la medida en que la instauración de dichos Consejos viene acompañada por un número de disposiciones que regulan su funcionamiento no sólo en relación con la materia sino en función de la pertenencia religiosa, se podría afirmar que su composición no es un mero reflejo de la igualdad religiosa. Dicho de otra manera, la naturaleza de dichos Consejos no sólo viene determinada por la representación igualitaria de las comunidades, sino por el reparto de competencias que se establece en su seno y que convierte a dichas comunidades en *personas públicas de derecho público*. Mientras que el ejemplo del Consejo de Damasco demuestra que a pesar de que la igualdad religiosa no se traduce en una necesaria incorporación de representantes de las minorías, la actividad que lleva a cabo refleja una preocupación por la realización de un interés general que

119 Ibid., p. 467.

120 Ibid.

trasciende la pertenencia comunitaria. Asimismo, a pesar de la representación más equitativa de los cristianos en los Consejos de Jerusalén o de Beirut, dicha representación se basa más en la tendencia reformista de la clase media urbana que conforman que en su pertenencia comunitaria. Por el contrario, la articulación de los Consejos de Monte Líbano se produce principal aunque no exclusivamente en torno a la comunidad religiosa –la representación de las élites confluye con la representación comunitaria– porque la violencia sectaria se identifica con la naturaleza tribal de la sociedad, y como consecuencia, la representación comunitaria se concibe, en términos teóricos, como la única representación *justa*, y, en términos prácticos, como *garantía del orden*.

En este sentido, mientras que el Consejo de Damasco –pese a estar conformado en su mayoría por *‘ulemas*– llegaría a adoptar conceptos como el de la “justicia de las *Tanzimat*” y a resolver disputas sin recurrir a la *shari’a*, el Reglamento Orgánico no sólo llevaría a cabo un reparto de las funciones de los Consejos con base en la identidad comunitaria, sino que además vendría a estipular que los Consejos se pronunciaran con base en las antiguas costumbres y los preceptos comunitarios. En este sentido, el Reglamento, a pesar de prever instancias varias en las que el Consejo debía deliberar en asamblea, limita el desarrollo de una noción de interés general que trascienda los intereses de las comunidades.

Hemos visto que en lo que al Imperio se refiere, las autoridades otomanas llevan a cabo una lectura errónea de la organización social y política del territorio libanés, y que el error de base consiste en la asimilación de la violencia sectaria al antiguo régimen. No obstante, también hemos comprobado que las *Tanzimat* no son categóricas, sino que se prestan a la interpretación, y que el Imperio las implementa en conjunción con la realidad local y no de forma abstracta. Dado que la lectura que hace el Imperio de la constitución antigua del Principado es una lectura sectaria, la igualdad que se promueve en ese territorio es fundamentalmente religiosa. Asimismo, en la medida en que el orientalismo otomano se manifiesta en la nueva relación que el gobierno central busca establecer con los territorios periféricos, el trato igualitario que se propugna desde el centro, no se traduce en un trato diferente; más bien, el gobierno se apoya en la feudalidad para garantizar el orden.

En los que a las fuerzas sociales de Monte Líbano se refiere, hemos visto que la coincidencia de la inauguración de las *Tanzimat* con la restauración otomana propicia la emergencia de interpretaciones contrarias en

relación con el significado de la legitimidad: la feudalidad identifica la restauración con las *Tanzimat*; el campesinado identifica las *Tanzimat* con la propiedad y la igualdad.

En este primer periodo que identificamos con la articulación de los contornos del régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn* en el marco de un proceso participativo, que involucra a otomanos, europeos, y elites locales, la combinación de la interpretación que hace la feudalidad de la restauración, y la que hace el Imperio de la realidad constitucional libanesa –bajo la presión de las Potencias y en reacción a las mismas– favorece la sustitución de un orden social secular y jerárquico, por un orden social confesional y jerárquico.

Precisamente, la revolución campesina que se producirá en 1858, vendrá a desafiar, no tanto la naturaleza confesional del orden como su naturaleza jerárquica. Dicha revolución sacará a la luz la interpretación que hace el propio campesinado de las *Tanzimat*, que identifica con más igualdad y más propiedad. No obstante, como veremos en la tercera parte de este capítulo, las reivindicaciones sociales del campesinado se toparán con la cultura crecientemente confesional del país.

### 3. *La república efímera*

El régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn*, no obstante su modificación mediante el Reglamento Orgánico de 1845, no terminaría de ajustarse a las transformaciones de orden económico, político, y cultural que se habían producido en la Montaña, como tampoco acabaría de concordar con las reformas otomanas, que el *Hatt-i Hümayun* vendría a reforzar en 1856, en especial en relación con la igualdad. La crisis se manifestaría de plano en 1858, cuando una revuelta campesina contra los *sheijs* en el distrito maronita de Kisirwan, en el *Qa'imaqamiyyat* del norte, se convertiría en una auténtica revolución que vendría a expresar, de forma inédita, una interpretación popular de las *Tanzimat* que sacudiría los cimientos del orden político-jurídico. La revuelta del 58, que llevaría a la proclamación de una “república campesina”, se extendería más allá de las fronteras de partición y alcanzaría los distritos mixtos, donde la lucha social se convertiría, inevitablemente, en un conflicto sectario. Los enfrentamientos sangrientos que tendrían lugar entre drusos y maronitas en 1860 pondrían un fin abrupto al experimento republicano, y provocarían asimismo la sustitución del régimen de partición por un nuevo régimen para

la Montaña. No obstante su carácter efímero, la república de Kisirwan tendría un impacto importante sobre la cultura constitucional del país.

Con el fin de determinar la naturaleza y alcance del mismo, es necesario llevar a cabo un análisis detenido de la revuelta del 58. Dicho análisis requerirá de premisas metodológicas propias que expondremos tras una recapitulación crítica de las grandes líneas del régimen de partición. A continuación, examinaremos el desarrollo de la revuelta, en el que distinguiremos dos periodos: el periodo pre-revolucionario, en el que las demandas de los rebeldes se caracterizarían por su naturaleza reformista, y el periodo propiamente revolucionario, en el que se buscaría una profunda transformación de las bases del orden político-jurídico. Dedicaremos la tercera parte al análisis de las instituciones revolucionarias durante la república y a su posterior radicalización. Examinaremos tras ello el movimiento contra-revolucionario que pondría un fin a la república y concluiremos el análisis con una reflexión sobre el impacto de la revuelta de 1858 sobre la cultura constitucional libanesa.

En términos generales, hemos visto que al abordar las *Tanzimat* desde la perspectiva de la interacción entre el Estado central y los grupos locales, la determinación de su significado y alcance no se lleva a cabo de manera abstracta sino en relación con el resultado que genera el proceso de negociación que requiere y acompaña su implementación.

En lo que al particular caso de Monte Líbano se refiere, hemos visto que la articulación e implementación del régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn* que se corresponde con el primer periodo de reformas otomanas –así como su posterior modificación mediante el Reglamento Orgánico– no se produjo de manera exclusivamente unidireccional sino que, por el contrario, tanto las autoridades otomanas como los grupos locales con capacidad de interlocución, en especial ante las Potencias europeas, participaron del proceso.

En términos concretos, hemos visto que mientras que la introducción del principio de jurisdicción religiosa con ocasión de la partición de la Montaña se debió inicialmente a la lectura tribal que otomanos y europeos hicieron de la sociedad libanesa, la articulación y defensa, en torno al mismo, de auténticos discursos constitucionales se produjo a manos de las élites locales. Frente al discurso de la Iglesia maronita, que la situaba, junto a la notabilidad tradicional, como la representante y defensora de una comunidad cristiana homogénea, los *shej's* drusos manifestarían su resistencia mediante la defensa de la jurisdicción territorial como única base para el ejercicio de las funciones judicial y fiscal. En este sentido, podría afirmarse que la posterior



aplicación extraterritorial del principio de jurisdicción religiosa resultó del proceso de negociación que las autoridades otomanas emprendieron con las élites locales a raíz de las dificultades generadas por los intentos iniciales de implementación del nuevo régimen. Como consecuencia de dicho proceso, los otomanos acabarían modificando el régimen de partición inicial a través de la introducción de un complejo sistema de gobierno para los distritos mixtos que estaría caracterizado, en el ámbito local, por la incómoda coexistencia entre la jurisdicción territorial con base en los privilegios y la jurisdicción religiosa con base en un mandato.

En lo que al alcance de la aplicación de las reformas otomanas se refiere, hemos determinado que la adopción del principio de representación comunitaria que el Reglamento Orgánico vino a cristalizar en el seno de los consejos consultivos y de justicia no constituía una mera aplicación del principio de la igualdad religiosa proclamado mediante las *Tanzimat*, sino que fue el doble resultado de la interpretación que hicieron los otomanos de la realidad libanesa, y la interpretación que impulsaron las élites locales de las *Tanzimat*. En este sentido, no hay que obviar el hecho de que el primer periodo de las *Tanzimat* que inauguró el edicto de Gülhane coincidió en Monte Líbano con la restauración de la soberanía otomana en ese territorio y supuso la emergencia de significados contradictorios de la legitimidad. Como consecuencia, la recepción local de las primeras reformas otomanas agudizó la crisis del antiguo régimen y de su constitución mixta, y propició la articulación de discursos constitucionales mutuamente excluyentes. En realidad, la crisis del antiguo régimen había comenzado bajo el periodo de ocupación egipcia. En términos abstractos, hemos constatado que las raíces de dicha crisis, que el edicto imperial vino a reforzar, residían en la difícil conciliación entre el ideal pre-moderno del equilibrio que constituía la esencia de la constitución mixta, y el ideal moderno de la igualdad que el gobierno egipcio intentó impulsar mediante su política de centralización.

De cierto modo, la introducción del régimen de las *Qa'imamiyyatayn* tras la restauración otomana vino a encerrar lo viejo y lo nuevo en un único y complejo marco institucional. A su vez, la introducción del principio de representación comunitaria y su institucionalización mediante el Reglamento vino a articular una respuesta sectaria a un problema fundamentalmente social. Como consecuencia, la implementación del régimen de partición daría lugar a una profunda *crisis de representatividad*, que afectaría en especial a los distritos homogéneos, en su mayoría maronitas. En efecto, en la medida en

que el carácter homogéneo de los distritos no exigía la puesta en marcha de los mecanismos de representación y control local previstos para los distritos mixtos, la antigua notabilidad, en especial la maronita, se aferraría a sus privilegios tradicionales y defendería su continuado ejercicio, lo cual la llevaría a enfrentarse tanto al Caimacán cristiano, deseoso de controlar la administración fiscal de su distrito, como a un campesinado que aspiraba a una mayor igualdad y seguridad –personal y en la propiedad– y que recibiría el apoyo de una emergente clase media, educada en su mayor parte por las misiones religiosas extranjeras, y necesitada para su desarrollo de auténticas reformas económicas.

En la medida en que vino a encerrar las viejas usanzas en un marco moderno, el Reglamento no sólo privaba a los habitantes de aquellos distritos del derecho a la representación reconocido en los distritos mixtos; además, debido a que sus disposiciones eran de naturaleza altamente regulativa –es decir, que ordenaban una minuciosa regulación de la administración de Monte Líbano, no sólo en relación con los asuntos públicos sino también con los privados, e incluso en la esfera estrictamente local– el Reglamento limitaba el margen de maniobra del Caimacán de tal modo que suprimía cualquier posibilidad de que, en la ausencia de una igualdad real, pudiera al menos garantizar un cierto equilibrio entre los distintos agentes sociales. En este sentido, la crisis de representatividad se daría en un contexto de ruptura del viejo equilibrio y donde la proclamación de la igualdad que debía de haber significado el acceso a la propiedad y la garantía de la seguridad para todos los súbditos del Imperio se había reducido, mediante el nuevo régimen de partición, a una representación igualitaria de las comunidades religiosas que estaba limitada al ámbito de la administración central y era elitista en cuanto a las condiciones de elegibilidad.

Recordemos en este sentido que en la medida en que las modalidades de implementación del nuevo régimen se habían definido en conjunción con las élites locales –interlocutoras ineludibles ante la insuficiencia de recursos estatales– el discurso que sostuvieron aquellas élites se había ajustado a la lectura otomana del orden existente. En efecto, la interpretación tribal de la sociedad libanesa se había capitalizado por dichas élites mediante la articulación de un discurso que presentaba a la comunidad religiosa como comunidad política con el fin de impulsar intereses de orden político. En este sentido, las élites habían convertido el discurso en torno a la comunidad política en arma constitucional; no obstante, no habían logrado convertir dicha comunidad

política en un proyecto político exclusivo. Más bien, el Reglamento vino a expresar un resultado negociado que convertía a la comunidad religiosa en persona jurídica de derecho público dentro del marco de una autonomía parcial —y no en nación, en el sentido moderno, con marco constitucional propio—.

En ese marco caracterizado por la reducción de la igualdad religiosa a una igualdad entre personas jurídicas de derecho público, la representación política que asumieron las comunidades religiosas no llevó a la articulación de un interés general; más bien, los miembros que conformaban los consejos no sólo representaban a las élites sino que además, y de forma mucho más significativa, en los casos que se estimaran de cierta relevancia, estaban llamados a pronunciarse en función de su pertenencia comunitaria con una sola voz a pesar de disponer de voto propio. En este sentido, las reglas de funcionamiento de los Consejos invitaban a sus miembros a articular *intereses comunitarios* y a actuar como defensores de los mismos. Asimismo, en el ámbito local, la descentralización del gobierno a través de la representación cuasi-municipal que se introdujo mediante la institución de los agentes se limitó a los distritos mixtos. Como consecuencia, la población de los distritos homogéneos no disponía de representantes propios que pudieran controlar el ejercicio por parte de los *sheij*s de las funciones judicial y fiscal.

No obstante, el campesinado maronita, estimulado por años de apoyo social por parte de la Iglesia, se sentiría significativamente reforzado por la elección sin precedentes de un Patriarca de origen campesino en 1854. Ideológicamente impulsado por una clase media educada por las misiones extranjeras y crecientemente ilustrada, se convertiría, junto a dicha clase media, en el depositario de un pensamiento constitucional que no se correspondía con la visión jerárquica y socialmente conservadora de la Iglesia en torno a la comunidad cristiana —si bien buscaría en su apoyo una fuente de legitimación— ni hallaba posibilidad alguna de desarrollarse en el marco del nuevo régimen y sus instituciones a pesar de la condición de sujeto abstracto que el decreto de 1839 había reconocido a todos los súbditos del Imperio independientemente de su rango social o pertenencia religiosa. En términos generales, ese pensamiento estaba en línea con las reformas anunciadas por las autoridades imperiales en torno a la propiedad y la seguridad, y que la proclamación del *Hatt-i Hümayun* en 1856 vendría a confirmar<sup>121</sup>.

En definitiva, la falta de concurrencia entre las expectativas generadas en torno a las *Tanzimat* y la articulación e implementación del régimen

121 Véase el texto completo del edicto imperial en el Anexo 6.

de las *Qa'imaqamiyyatayn* sólo contribuiría al aumento de la tensión social, tanto en el distrito del norte como en el del sur. No obstante, debido en parte al hecho de que la gran mayoría de los distritos homogéneos que no contaban con agentes locales se hallaba en el *Qa'imaqamiyyat* maronita del norte, la tensión social se haría especialmente patente en aquel. Como consecuencia, la revuelta popular que estallaría en 1858, y que no tardaría en convertirse en una verdadera *revolución* campesina, se caracterizaría por ser una *revuelta maronita*. En efecto, uno de los principales resultados del desmoronamiento del antiguo régimen del Principado y la sustitución de su constitución mixta por un régimen de partición con base en la jurisdicción religiosa, o lo que también se ha denominado “principio de nacionalidad”<sup>122</sup>, fue, que a diferencia de los levantamientos populares que tuvieron lugar entre los años veinte y cuarenta, la revuelta de 1858 se desarrollaría inicialmente en distritos íntegramente maronitas, es decir, dentro de los límites territoriales establecidos por la partición.

No obstante, a medida que la revuelta iría transformándose en un auténtico proceso revolucionario, sus líderes no sólo desafiarían el alcance de los límites geográficos –la revuelta alcanzaría los distritos mixtos del sur– sino su propia *validez*. Mientras que la revuelta dentro del distrito del norte comenzó siendo de orden fundamentalmente social, su extensión al sur, y la legitimación de la misma, vendrían a apoyarse crecientemente en la pertenencia e identidad religiosas. En efecto, los líderes de la revuelta no sólo exigirían la igualdad entre los *sheijs* y el campesinado en el seno de la comunidad maronita, sino que, con la extensión geográfica de la revuelta, llegarían a defender la igualdad de la comunidad maronita con el resto de comunidades religiosas, e independientemente de las fronteras establecidas por el régimen de partición. En este sentido, los líderes populares no sólo pondrían en entredicho la legitimidad de los privilegios de las élites en el seno de la comunidad maronita, sino que también disputarían la legitimidad de las élites para representar a dicha comunidad en el marco más amplio del régimen de partición.

La *reivindicación popular de la representación comunitaria* constituiría un punto de inflexión importante en el proceso de desarrollo de la revuelta. Frente a la interpretación conservadora de las *Tanzimat* impulsada por las élites –y que tanto las autoridades otomanas como las Potencias

122 A. Khair, *Le Moutaṣarrifat du Mont-Liban*, Publications de l'Université Libanaise, Beyrouth 1973.

europas acomodaron fácilmente— los dirigentes de la revuelta articularían una visión de la comunidad que no sólo desplazaba a las élites sino que contradecía la interpretación orientalista que las propias autoridades otomanas habían sostenido en relación con la sociedad de Monte Líbano, según la cual se necesitaba de las élites para contener los instintos tribales de la población. La reivindicación popular del liderazgo comunitario vendría pues a desafiar el carácter socialmente conservador del proyecto de reforma otomano.

En lo que a la naturaleza de la revuelta se refiere, dicha reivindicación vendría asimismo a reflejar su *complejidad*: más allá de las fronteras del distrito del norte, donde los pueblos dejaban de ser homogéneos y las élites maronitas, la revuelta social tendría que expresarse *necesariamente* en términos sectarios. Pues bien, en la medida en que la “sectarización” de la revuelta se debería precisamente al desplazamiento de la representación hacia la población, no hay que entender la igualdad social y la identidad sectaria como categorías mutuamente excluyentes sino como manifestaciones políticas coetáneas e igualmente modernas que confluyen dentro del marco de las *Tanzimat* y de su interpretación popular. Debido a la complejidad que comporta, el análisis de la revuelta del 58 requiere de premisas metodológicas propias, distintas de las que hayan podido servir para interpretar las revueltas que la precedieron.

En tanto levantamiento popular, la revuelta de 1858 no carece de antecedentes. Tanto en 1820 y 1821 como en 1840 el campesinado de Monte Líbano se había levantado en protesta contra las cargas fiscales excesivas impuestas por las autoridades. En la medida en que las demandas formuladas con ocasión de la revuelta del 58 también se referían al pago de impuestos, ésta a menudo se ha abordado junto a las que la precedieron en el marco de un solo periodo que habrían atravesado las *‘amiyyat* o movimientos populares —*‘amiyya* en singular proviene de *‘a‘wam* que significa “pueblo”— y cuya principal característica habría consistido en el hecho de que dieron lugar a la constitución de “formas de poder popular” que “se concretó mediante instituciones directamente creadas por el pueblo” y que como tal, “por primera vez en la historia del Principado libanés los *‘a‘wam* habrían intentado jugar un papel de líderes políticos”<sup>123</sup>.

La ventaja que ofrece este análisis histórico lineal consiste en que ayuda a medir la evolución del contenido de las reivindicaciones presentadas por las *‘amiyyat* a lo largo de casi cuatro décadas. No obstante, la determi-

123 Khalifé, “Les révoltes sociales au Mont-Liban”, cit., pp. 52-53.

nación del significado de dicha evolución requiere de instrumentos adicionales de interpretación. Bien es cierto que los acuerdos producidos por los protagonistas de los diferentes movimientos populares presentan a primera vista un evidente elemento común en torno a la cuestión fiscal. No obstante, la coincidencia en relación con el objeto principal de las reivindicaciones del campesinado no debería llevarnos a concluir que todas ellas son de una sola naturaleza. En realidad, a pesar de que el grueso de las demandas formuladas en el 58 gira en torno al pago de los impuestos a semejanza de lo sucedido en las revueltas anteriores, la justificación de dichas demandas se lleva a cabo con base en nuevas consideraciones que inevitablemente transforman su naturaleza.

Por ello, y con el fin de entender cuáles son dichas consideraciones y por qué transforman la naturaleza de las reivindicaciones de los *'a'wam*, el análisis lineal no es suficiente. En la medida en que la revuelta del 58 se produjo en el marco del régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn*, cualquier análisis que la abarque ha de tener en cuenta la recepción local de las reformas otomanas y su impacto sobre la misma. En particular, la proclamación en 1856 del edicto de *Hümayun* que viene a confirmar las bases modernas del gobierno otomano termina de configurar un nuevo orden constitucional contra el cual resulta imprescindible medir las reivindicaciones propias del 58.

Nuestra premisa de partida consiste pues en descartar la identidad y consiguiente continuidad conceptual entre la revuelta de 1858 y las revueltas que la precedieron. Al igual que las modalidades de implementación del régimen de partición bajo el cual se produjo, la revuelta del 58 debería medirse contra el marco jurídico de las *Tanzimat* y en tanto reacción al mismo. No obstante el antecedente importante que representan las revueltas anteriores, la revuelta del 58 constituye, a diferencia de aquellas, una expresión de modernidad, y como tal, sus premisas son *necesariamente* modernas.

Abordadas en su conjunto, se ha sostenido que las *'amiyyat* –incluida la del 58– pusieron de manifiesto “la transformación en la visión política de los campesinos” que habría trascendido la lealtad personal hacia la familia en cuyo dominio nacían para basarse en “los lazos colectivos que conectan los intereses campesinos con toda la nación”<sup>124</sup>. Dicho análisis se apoya fundamentalmente en un instrumento material y dos instituciones que atraviesan el conjunto de las revueltas populares que tienen lugar durante la primera parte del siglo XIX.

124 *Ibíd.*, p. 53.

El instrumento material consiste en los *mawaziq* o pactos que, con ocasión de cada una de las revueltas, fueron redactados y firmados colectivamente por los representantes de los campesinos. Dichos pactos constituyen sin duda una fuente valiosa para determinar los términos en los que el propio pueblo expresó sus reivindicaciones mediante las diferentes revueltas, y como tal, ayudan a definir las grandes líneas de su visión política. En términos generales, se puede afirmar que, en la totalidad de los pactos que vienen a plasmar las demandas del campesinado en distintas ocasiones, se hace referencia al “interés general”, y se relaciona la protección o satisfacción del mismo con el ejercicio por parte de las autoridades de la función fiscal.

Ahora bien, en lo que al concepto de “interés general” se refiere, quienes hacen una lectura meramente lineal de las revueltas han sostenido que en casi la totalidad de los pactos se ha empleado en referencia al “interés del conjunto de la comunidad”, y más en particular, el de “la comunidad cristiana”<sup>125</sup>. Asimismo, han venido afirmando que aquellos pactos constituyen, en su conjunto, la expresión de un mismo concepto de poder en función del cual “la unanimidad popular y el interés popular eran los principios que definían el poder en lugar de las consideraciones de orden social o hereditario”<sup>126</sup>. Por último, siempre según el mismo análisis lineal de las *‘amiyyat*, se ha mantenido que la materialización de ese nuevo concepto de poder se produjo de mano de las dos instituciones que acompañaron en cada ocasión el desarrollo de la revuelta popular: los *wukala* o representantes que el campesinado elegía directamente en las aldeas, así como los consejos o asambleas que reunían a los representantes de las diferentes aldeas.

Según este análisis, la revuelta del 58 vendría a afirmar un concepto de poder anteriormente apropiado por el campesinado, y su circunscripción a la comunidad maronita se debería a la toma de conciencia *previa* de esa comunidad de su identidad confesional, así como la concurrencia de dicha identidad con la noción de interés general.

Pues bien, dicho análisis no sólo ignora las premisas específicas de la revuelta del 58 sino que prescinde de la *cultura constitucional* propia del antiguo régimen. Sin embargo, en la medida en que aquella cultura informa el antiguo régimen, informa asimismo el conjunto de las revueltas que se producen bajo el mismo. La revuelta del 58 les es en este sentido política y culturalmente ajena y no debería por tanto interpretarse en función del mismo

125 Ibid.

126 Ibid.



marco conceptual en el que se insertan. En efecto, no obstante las similitudes que presentan con la revuelta de 1858, las revueltas anteriores se desenvuelven en el marco específico de la constitución mixta, y como tal, tanto el significado de la reivindicación del interés general como la naturaleza y alcance de la representación popular y de su dimensión institucional deberían determinarse en función de la misma. Dicho marco debería asimismo informar el significado de tan relevantes términos como el de “libertad”, que si bien se emplea con anterioridad a la revuelta del 58, no por ello hay que suponer que siempre implica lo mismo.

La *‘amiyya* de 1820 dio lugar a las primeras formas de representación popular en la Montaña. En un acto sin precedentes, los campesinos de las distintas aldeas se organizaron mediante la elección de representantes locales y conformaron auténticas asambleas populares en las que expusieron sus agravios y acordaron acciones conjuntas. No obstante, no por ello se puede afirmar que aquella representación aspiraba a trascender las consideraciones de orden social o hereditario. Dicha afirmación equivaldría a atribuirle a la representación popular un designio constitucionalista o incluso constituyente.

Es cierto que tanto en 1820 como en 1821 los representantes del campesinado, reunidos en asamblea, expresaron su rechazo a la política fiscal del Príncipe y exigieron la recuperación de su libertad. No obstante, el significado de dicha libertad no ha de determinarse de forma abstracta sino en relación con la naturaleza de sus reivindicaciones en torno al pago de impuestos. Ahora bien, en lo que al levantamiento popular de 1821 se refiere, la demanda principal que hicieron los campesinos podría resumirse bajo el lema de “un solo impuesto” al que recurrieron. Dicho lema hacía alusión a una práctica creciente del Príncipe que consistía en cobrar el mismo impuesto dos veces, o duplicar su cuantía. En este contexto, la invocación de la “libertad” viene ocasionada por una práctica juzgada abusiva, y como tal, contraria a la tradición fiscal del Principado. La garantía de la libertad, en este sentido, depende de la conservación de dicha tradición, y su recuperación se busca mediante la restauración de la misma. Por tanto, en la medida en que la invocación de la libertad se produce con un fin *restaurativo*, su significado no se puede ni ha de asimilarse al concepto liberal que conlleva una ruptura con los fundamentos jurídicos del antiguo régimen.

Por el contrario, se podría afirmar que, en términos generales, la garantía de la libertad bajo la constitución mixta reside en la conservación del equilibrio entre los distintos agentes sociales. Su invocación, en consecuen-



cia, implica una ruptura del mismo. Dentro del marco específico del régimen del Principado, donde el equilibrio se alcanza mediante la participación de la notabilidad tradicional del poder y su resistencia al mismo, la libertad depende de la efectividad de dicha resistencia. En este sentido, se podría concluir que la invocación popular de la libertad en 1820 y 1821 se debe al fracaso de la resistencia tradicional. En efecto, el *desplazamiento de la resistencia* al campesinado resulta de la incapacidad de las asambleas tradicionales de notables de cumplir el papel que les correspondía bajo la constitución mixta: constituir un límite efectivo al ejercicio por parte del Príncipe de su poder tributario, y en términos más concretos, poner un fin a la práctica abusiva de la doble imposición.

Por consiguiente, se puede afirmar que las revueltas populares que se producen bajo el antiguo régimen del Principado resultan de un *desplazamiento necesario y temporal de la resistencia* hacia el campesinado. El desplazamiento de la resistencia se produce de forma *temporal* porque tiene como único fin la revocación de una política fiscal juzgada injusta, y la representación popular que surge constituye el instrumento de dicha resistencia. En definitiva, la libertad sigue estando íntimamente concebida en relación al ejercicio jurisdiccional del poder por parte del Príncipe y los límites a dicho ejercicio.

En la medida en que la revuelta de 1840, a diferencia de las anteriores, se produjo en un contexto de profunda crisis de la constitución mixta ocasionada por la política de centralización egipcia, la naturaleza restaurativa de la misma es aún más evidente. Esto es así a pesar de que la creciente actividad educativa de las misiones religiosas en Monte Líbano estaba empezando a tener una influencia considerable en las mentalidades. En lo que a las demandas del campesinado se refiere, la reivindicación que ocupó el primer puesto en el listado acordado por la *'amiyya* de 1840 era la supresión del *farda* o impuesto individual que habían introducido los egipcios contrariamente a la tradición local<sup>127</sup>. En aquella ocasión, el desplazamiento de la resistencia se debió a la incapacidad del propio Príncipe de hacer frente a las autoridades egipcias con el fin de defender la autonomía de la Montaña y las garantías de libertad que conllevaba. De modo general, la *'amiyya* exigiría una vuelta al régimen fiscal previo a la ocupación egipcia, es decir, una vuelta al *statu quo ante*. Por ello, se podría afirmar que la revuelta de 1840 se inscribe en una línea de continuidad con las revueltas anteriores, donde la libertad se mide contra un concepto tradicional de justicia.

127 Ibid., p. 54.

Tras haber determinado la naturaleza de las reivindicaciones propias de las revueltas del antiguo régimen, cabe preguntarse sobre el concepto de interés general que conforman, así como el alcance de la dimensión institucional que acompaña la defensa del mismo. Pues bien, en la medida en que las revueltas resultan de un desplazamiento necesario y temporal de la resistencia y aspiran a la restauración del equilibrio tradicional, podría afirmarse que la invocación del interés general apela a aquel interés colectivo cuya articulación y defensa habían asumido las asambleas tradicionales de notables con ocasión de la consolidación del régimen del Principado y de su constitución mixta. No obstante, en la medida en que la reivindicación del interés general viene acompañada de la creación *ad hoc* de consejos populares, cabe asimismo preguntarse sobre el verdadero alcance de la actividad política del campesinado, tanto en términos institucionales, como en términos ideológicos.

En lo que a los consejos populares se refiere, tanto su formación espontánea como el papel que jugaron constituyen una expresión inequívoca de la voluntad del campesinado de asumir un papel de liderazgo político. En realidad, su creación vino a responder ante todo a una necesidad de coordinación entre los distintos pueblos de Monte Líbano. En efecto, en un primer momento, los representantes elegidos por sus aldeas actuarían como una correa de transmisión entre la aldea que representaban y la ‘sede’ de la ‘*amiyya*’ –es decir, el lugar donde se celebraban los consejos o asambleas que daban lugar a los diferentes pactos–. Dichas ‘*amiyyat*’ eran verdaderas “reuniones públicas que agrupaban a miles de delegados y campesinos”<sup>128</sup>. En ciertas aldeas o villas, se llegaron a establecer en 1840 consejos que conformaban representantes cristianos y drusos a partes iguales, y que se encargaban, por ejemplo, de reclutar a voluntarios, o de supervisar la compra de armas y la colecta mensual de fondos<sup>129</sup>. En este sentido, tanto la capacidad organizativa del campesinado como la relevancia logística de los consejos quedan patentes.

No obstante, en la medida en que dichos consejos no llegaron a establecer reglas escritas que regularan su funcionamiento, no parece que tuvieran una verdadera *vocación* institucional. En este sentido, no se puede afirmar que el campesinado buscara el establecimiento de *un límite institucional con base en un mandato popular* al poder del Príncipe, sino *la limitación puntual* del mismo ante la inoperancia de los mecanismos habituales. La in-

128 Ibid., p. 53.

129 Ibid.

tención reformista de dichos consejos queda por lo tanto descartada, como naturalmente lo queda su carácter constitucionalista. Sin embargo, en tanto primera manifestación en sentido institucional del campesinado, los consejos no dejan de comportar una dimensión ideológica que, sin llegar a constituir una verdadera amenaza al “orden social y hereditario” del antiguo régimen, constituye un antecedente importante que en 1859 se capitaliza en sentido revolucionario.

Pues bien, tras haber comprobado la *naturaleza restaurativa* de las revueltas que se producen bajo el antiguo régimen del Principado, conviene a continuación examinar el marco específico en el que se produce la revuelta de 1858, así como la medida en que dicho marco determina su naturaleza y posterior transformación. Se trata asimismo, en términos generales, de determinar, a través de un detenido análisis de la naturaleza de la revuelta del 58 y de su transformación, el modo y alcance de la transformación de la propia cultura constitucional libanesa en el marco más amplio del proceso de modernización del Estado otomano.

Quienes hacen una lectura lineal de las *‘amiyyat* decimonónicas resaltan el hecho de que, al igual que en el pasado, el programa articulado con ocasión del levantamiento de 1858 giraba principalmente en torno a la cuestión de los impuestos<sup>130</sup>. No obstante, lo llamativo de las reivindicaciones hechas en 1858 no se refiere tanto a su objeto como al *marco constitucional* en que se inserta dicho objeto.

De acuerdo con el anexo de una carta que los representantes de un número de pueblos sublevados dirigieron al Patriarca en diciembre del 58, y que recoge lo esencial de sus demandas, lo que se exigía era que los impuestos se recaudaran según el listado adoptado por el ministro otomano y autor del Reglamento Orgánico, Sakib Afandi, tanto en relación con las tierras como las personas, y que lo *sheijs* pagaran los distintos impuestos<sup>131</sup>. En este sentido, lo que se requiere en relación con la recaudación de impuestos no es que se realice de forma justa, sino *legal*.

Además, los rebeldes no sólo exigen que dicha recaudación se lleve a cabo conforme a las bases legales previstas en el Reglamento Orgánico sino que, de forma mucho más significativa, sostienen que “los impuestos excepcionales que recaudan los *sheijs* contravienen las decisiones de Gülhane y las

130 Ibid., p. 54.

131 Carta reproducida en: Ra’d M., *Lubnan. Min-al-‘imarat ‘ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 158.

*Tanzimat*, y que cualquiera que infrinja dichas *Tanzimat* debe devolver lo recaudado”<sup>132</sup>. En este sentido, no sólo reivindican el principio de legalidad de los impuestos, sino que fundamentan el mismo en el nuevo orden jurídico otomano que deriva de las *Tanzimat*.

Por último, y tras aludir a dichas *Tanzimat*, los rebeldes hacen explícita su interpretación de las mismas: “dado que la Sublime Puerta ha otorgado a sus súbditos la igualdad general y la libertad total no ha de haber discriminación racial ni vilipendio en el trato. Asimismo, dado que *las bases antiguas de los impuestos* han cambiado, los impuestos se imponen a todo el mundo”<sup>133</sup>. En este sentido se podría afirmar que mientras que las revueltas del antiguo régimen invocan la libertad en relación con la justicia, la revuelta del 58 invoca la igualdad en relación con la legalidad.

En efecto, y a pesar de la coincidencia en el objeto de las distintas revueltas populares, se desprende claramente de las demandas hechas en 1858, así como del modo en que se formulan, que la naturaleza de la actividad política del campesinado había cambiado. En la medida en que se reivindicaba la sustitución de las “bases antiguas”, que tradicionalmente habían informado el ejercicio de la función fiscal, por las decisiones adoptadas con base en las *Tanzimat*, se podría concluir que la revuelta no tenía como objeto la restauración del orden antiguo, sino una *modificación* del mismo. Los rebeldes en este sentido vendrían a capitalizar, en términos político-jurídicos, el *desplazamiento de la legitimidad* que se había producido como consecuencia de la modernización de la administración: en efecto, la legitimidad ya no se vinculaba al equilibrio entre agentes sociales que garantizaba el Príncipe mediante el ejercicio de la justicia tradicional, sino a la igualdad abstracta entre sujetos imperiales que derivaba del nuevo marco constitucional otomano.

En realidad, el desplazamiento de la legitimidad que los rebeldes vendrían a capitalizar se había debido, al menos en parte, al hecho de que las reformas otomanas tendentes a la centralización de la administración habían elevado al campesino a la categoría de sujeto abstracto de modo que pudiera exigir sus derechos frente a las élites tradicionales que se resistían a esa centralización. No obstante, en lo que a los territorios periféricos se refiere, la proclamación por parte del Imperio de la condición general y abstracta de sus sujetos constituía, más que una verdadera concesión de derechos, una promesa de ciudadanía que venía condicionada por la reforma de los mismos

<sup>132</sup> Ibíd.

<sup>133</sup> Ibíd.

mediante una política de modernización impulsada desde el centro. A pesar del hecho de que la igualdad religiosa constituía la piedra angular del proyecto de modernización otomano, lo cierto es que dicho proyecto no dejaba de ser “socialmente conservador”<sup>134</sup>. En lo que a Monte Líbano se refiere, el ‘retraso’ que habría exhibido la población local con ocasión de los enfrentamientos sectarios que tuvieron lugar entre finales de 1841 y principios de 1842 constituía, desde la perspectiva otomana, el motivo de la partición del territorio y de la adopción para su administración del principio de jurisdicción religiosa. Como consecuencia, la igualdad sólo hallaría su expresión jurídica en relación con las comunidades religiosas, y los sujetos, titulares teóricos de la igualdad abstracta, se encontrarían confinados a las mismas. Mientras tanto, las élites sociales se afirmarían y afianzarían en su nuevo papel de representantes comunitarias.

Este es el contexto en el que en 1858 se vendría a reclamar la igualdad jurídica. Debido a que el régimen de partición vino a confinar la actividad política al ámbito de la comunidad, la capitalización en términos político-jurídicos del desplazamiento de la legitimidad no implicaría a la totalidad del campesinado –como había sucedido en el pasado con ocasión del desplazamiento de la resistencia– sino que se restringiría al maronita. Asimismo, el concepto de interés general, que anteriormente se había vinculado a la autonomía del Principado y al mantenimiento del equilibrio en el mismo, se articularía en esta ocasión con base en la identidad confesional del campesinado y se identificaría por consiguiente con el interés de la comunidad maronita.

En definitiva, podríamos afirmar que las premisas de la revuelta de 1858 eran *doblemente modernas*: en efecto, tanto la reivindicación de la igualdad jurídica como la exhibición de una identidad confesional vienen informadas por la modernidad. En lo que a la premisa de la igualdad jurídica se refiere, hemos visto que en la medida en que la revuelta del 58 se produce con ocasión de la implementación de un régimen que refleja, aun imperfectamente, las *Tanzimat*, los rebeldes sustituyen la legitimidad histórica por la legalidad moderna con el fin de reivindicar el principio de igualdad jurídica.

Ahora bien, en lo que atañe a la identidad confesional o sectaria, la premisa de partida es la siguiente: en la medida en que la violencia sectaria que atraviesa Monte Líbano tras la restauración se produce en un contexto de modernización, dicha violencia constituye una expresión de modernidad,

134 “A socially conservative project of secular modernization”. Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 105.

y su asimilación a supuestos “fanatismos religiosos”<sup>135</sup> históricos es conceptualmente errónea. En este sentido, la identidad confesional, contrariamente al sentimiento o la pertenencia religiosa, ha de entenderse como identidad política ya que justamente constituye el producto de la transformación de la comunidad religiosa en comunidad política. En efecto, mientras que la comunidad religiosa del antiguo régimen forma parte integrante de su constitución mixta, la comunidad política del régimen de partición no termina de acomodarse al mismo sino que se proclama la depositaria de un proyecto nacional y una voluntad constituyente propia.

Al recurrir a un análisis lineal que disocia las revueltas del sistema jurídico que las informa, se ha llegado a resaltar en relación con la pertenencia religiosa el hecho “destacable” de que los representantes campesinos y algunos notables, cristianos, drusos y musulmanes, hubieran adoptado posiciones y firmado pactos comunes como el de 1821 o el de 1840, y como tal, hubieran trascendido los “fanatismos religiosos”<sup>136</sup>. Asimismo, se ha querido recordar que “no obstante” aquel hecho, las *‘amiyyat* comportaban en su seno “sentimientos religiosos colectivos”, y que el que redactó el documento de la primera *‘amiyya* fue un prelado<sup>137</sup>. En esta misma línea se ha resaltado el papel importante que jugó el Patriarca en la revuelta de 1858 con el fin de concluir que, en ambos casos, los eclesiásticos evitaron que las ideas laicas pudieran tener influencia alguna sobre los campesinos<sup>138</sup>.

Ahora bien, el hecho de referirse a la adopción por parte del campesinado cristiano, druso y musulmán de posiciones comunes como algo destacable se debe a una falta de diferenciación conceptual entre los sentimientos religiosos colectivos que atraviesan las primeras revueltas y la identidad propiamente sectaria que caracteriza la revuelta del 58. El análisis viene a ser el siguiente: a pesar de la superación puntual de los fanatismos religiosos en 1820, 1821 y 1840, los sentimientos religiosos colectivos subyacían en las *‘amiyyat* y el campesinado mayoritariamente maronita ya había tomado conciencia de su identidad confesional. Dicho análisis ignora tanto la existencia como el funcionamiento del llamado régimen del Principado que no sólo transcendía las comunidades religiosas sino que las integraba en el marco de una constitución mixta cuyo fin consistía en la garantía de un equilibrio *dis-*

135 Khalifé, “Les révoltes sociales au Mont-Liban”, cit., p. 55.

136 “*Remarquable*”. Ibíd.

137 Ibíd.

138 Ibíd.

*tinto* del equilibrio comunitario. En efecto, a falta de una diferenciación entre regímenes jurídicos, la actividad política conjunta de maronitas y drusos que bajo el antiguo régimen se manifiesta a raíz del desplazamiento temporal de la resistencia se ha interpretado como la superación puntual de un fanatismo religioso cuya existencia histórica se presupone. Asimismo, la identidad confesional maronita que pone de manifiesto la revuelta del 58 se ha considerado una mera extensión de los sentimientos religiosos colectivos que habían atravesado las revueltas anteriores.

En lo que a los sentimientos religiosos se refiere, no cabe ninguna duda de su fuerte arraigo en la profundamente religiosa sociedad libanesa del antiguo régimen. No obstante, es importante destacar el hecho de que bajo la constitución mixta, dichos sentimientos no informaban la lealtad política del campesinado. Por ello, el hecho de que hubiera sido un prelado el que redactó el pacto de la primera *‘amiyya* ni constituye una prueba de la superación del supuesto fanatismo entre drusos y maronitas, ni es un motivo para descartar la naturaleza secular de la *‘amiyya*. Asimismo, la identidad sectaria que atraviesa la revuelta del 58 no impedirá la emergencia de un sentimiento anticlerical ni la invocación de un ideario laico por parte de los rebeldes conforme se convierte en revolución.

Ahora bien, estas afirmaciones no deberían ocultar el hecho de que al ser una institución con fuertes vínculos europeos, la Iglesia maronita constituiría un vehículo importante para la transmisión de ciertas ideas en torno a la libertad que el bajo clero acogería favorablemente, y difundiría entre el campesinado maronita. Se ha llegado a afirmar en este sentido que tanto la composición interna de la Iglesia (el hecho de que la mayoría del clero provenía del campesinado o la clase media), como su cercanía del campesinado en el día a día, contribuirían a la promoción de las ideas de la igualdad, la libertad, la dignidad y el amor propio<sup>139</sup>. Las misiones extranjeras, en especial las francesas, vendrían a reforzar esa transmisión de ideas considerablemente, en especial a través de sus colegios. En este sentido, tanto la Iglesia como las misiones jugarían un papel importante en el *desarrollo cultural* del conjunto de la comunidad maronita. Asimismo, las ideas en torno a la libertad influirían sin duda en la conciencia individual del campesino maronita. No obstante,

139 Baaklini afirma que, además, aquello contribuyó a la promoción de la idea de la “soberanía popular” y del “gobierno legal frente a la arbitrariedad del gobernante” —afirmación algo más difícil de constatar—. Baaklini, *Legislative and Political Development*, cit., p. 40.



te, bajo el antiguo régimen, dichas ideas no llegarían a conformar, entre los rangos maronitas, una verdadera identidad confesional o sectaria. Tampoco vendrían acompañadas por un discurso revolucionario –al menos en el sentido político– pues las misiones francesas eran naturalmente contrarias a la Revolución francesa. Por ello, y en la medida en que la transformación del liderazgo espiritual de la Iglesia en liderazgo político resulta de la crisis del antiguo régimen y marca el fin del mismo, se puede afirmar que la identidad confesional es un producto intrínsecamente moderno.

Una vez identificadas las premisas propias de la revuelta del 58 se puede afirmar que las reivindicaciones que la atravesaron no constituyen una mera evolución en relación con pasadas reivindicaciones, sino que en la medida en que se sustentan en el nuevo marco constitucional que configuraron las *Tanzimat*, son de naturaleza distinta. No hay que obviar en este sentido el hecho de que el edicto imperial de 1856 vino a confirmar y reforzar las primeras reformas otomanas de tal modo que terminó situando al régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn* en una posición de *dudosa legitimidad constitucional*. Reproduciendo los términos con los que Makdisi establece la diferenciación entre la revuelta del 58 y las revueltas que la precedieron, podríamos afirmar que no fue tanto el “alcance” de los eventos del 58 como lo fueron su “ubicación” y el “momento” en el que se produjeron los que determinaron su naturaleza diferente<sup>140</sup>. En lo que a la ubicación se refiere, Makdisi afirma que el hecho de que se produjera en un distrito casi exclusivamente maronita –el de Kisirwan– iba en contra de la lógica de partición; asimismo, destaca en relación con el momento en el que tuvo lugar el hecho de que se produjera poco después de la promulgación del segundo edicto más importante de las *Tanzimat*<sup>141</sup>.

Ahora bien, tras haber determinado el marco en el que se produjo la revuelta del 58, cabe a continuación examinar el modo en que discurrió. En la medida en que la revuelta acabó convirtiéndose en una verdadera revolución, se trata de abordar los hechos de tal modo que se pueda determinar el *punto de inflexión* que permita diferenciar entre lo que podría denominarse la *etapa pre-revolucionaria* y la *etapa propiamente revolucionaria*. A este

140 Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 97.

141 “Not only was the Kisrawan uprising played out in an almost exclusively Maronite district –and hence contrary to the logic of partition– but it occurred after the promulgation of the second major reform decree of the *Tanzimat*, the 1856 *Hatt-i Hümayun*”. *Ibid.*



efecto resulta imprescindible identificar a los distintos protagonistas de la revuelta, tanto en relación con su posición socio-económica y ubicación geográfica como en función de su formación y orientación política e ideológica. En efecto, en lo que a dichos protagonistas se refiere, los acontecimientos no tardarían en sacar a la luz su falta de homogeneidad social y la existencia de dos corrientes distintas entre sus rangos: la primera, *reformista*, la segunda, *revolucionaria*. Empecemos pues con una descripción sintética del contexto previo al estallido de la revuelta, y analicemos a continuación el desarrollo de la misma<sup>142</sup>.

Los historiadores coinciden en que, a pesar de la creciente tensión social entre la notabilidad tradicional por un lado, y la clase media emergente así como el campesinado por otro, la cohesión en el seno de la comunidad maronita se mantuvo hasta 1845 gracias en gran parte a los atributos de su patriarca Yusif Hubais<sup>143</sup>. Su fallecimiento ese año trajo al poder a Yusif al-Jazin, quien, como su predecesor, también procedía de una familia notable, pero que a diferencia de él, no poseía la capacidad de liderazgo que había exhibido aquel a lo largo de su patriarcado. Como consecuencia, mientras que el nuevo patriarca seguiría expresando su apoyo a las familias feudales, el creciente enfrentamiento entre dichas familias y el clero que apoyaba al campesinado se haría más patente. No obstante, el verdadero punto de inflexión en la relación entre la Iglesia y la vieja notabilidad se produciría en 1854 cuando el fallecimiento del Patriarca dio lugar a la elección, sin precedentes, de un patriarca de origen campesino<sup>144</sup>. Con la elección de Bulos Mas'ad, el apoyo de la Iglesia al campesinado, y a la emergente clase media, se reforzó considerablemente.

Sin embargo, la elección de Mas'ad no fue el único factor que influ-

142 Contaremos, a lo largo de este análisis, con el valioso relato contemporáneo del historiador Antun Al-'Aqiqi, que cubre los años 1840-1868, y que Kerr tradujo y anotó en 1859. M. H. Kerr, *Lebanon in the Last Years of Feudalism, 1840-1868. A Contemporary Account by Antun Dahir Al-Aqiqi*, Beirut: American University of Beirut, 1959. Antun Al-'Aqiqi provenía de una familia que pertenecía a la notabilidad de la Montaña y que, a pesar de haber participado en la revuelta y promovido la igualdad entre los habitantes de la Montaña, no apoyó a los campesinos que confiscaron las propiedades de los *shej's* y les expulsaron.

143 Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., p. 74.

144 Según relatos de la época, el día de su entronización en la sede patriarcal, se dejaría aclamar por la multitud a gritos de "libertad, igualdad y justicia". Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 264.

yó en la profundización de la brecha en el seno de la comunidad maronita. El fallecimiento del primer Caimacán maronita, que casualmente también se dio en 1854, provocaría una guerra de sucesión de tales proporciones que terminaría por alzar a la totalidad de la población contra los *sheijs* divididos entre ellos. Además de enfrentar a maronitas y a griegos-ortodoxos deseosos de ver a un miembro de su comunidad ocupar el puesto, la guerra abierta por la sucesión sacaría a la luz las profundas divisiones internas entre las propias familias maronitas notables. Dichas familias se dividirían entre las que apoyarían al hijo del Caimacán fallecido –“que carecía, bajo cualquier criterio, de las cualidades necesarias”<sup>145</sup> para gobernar– y un pariente suyo que había sido agente otomano, y que era druso de nacimiento pero había abrazado la religión maronita. A pesar de haber accedido inicialmente al nombramiento del hijo al puesto, las autoridades otomanas no tardarían en sustituirlo por su pariente.

Los oponentes del nuevo Caimacán no tardarían en acusarlo de haberse convertido al cristianismo de modo meramente formal, lo cual generaría considerable recelo entre la gente creyente. No obstante, quienes acabarían oponiéndose a él con mayor vehemencia y por motivos distintos serían las familias notables celosas de su jurisdicción tradicional –en especial la de los Jazin–. Estos últimos considerarían el nombramiento de otro Abi-Lama’ –la familia notable a la que también había pertenecido el primer Caimacán– al puesto como una confirmación del establecimiento de una nueva dinastía con precedencia sobre el resto de la notabilidad<sup>146</sup>.

No obstante, la oposición al Caimacán no ha de interpretarse únicamente como producto de una división interna entre familias notables. En realidad, la resistencia a la autoridad del Caimacán que exhibirían los Jazin trascendía las viejas rivalidades que se daban bajo el antiguo régimen del Principado: a pesar de la pertenencia de los Abi-Lama’ una familia de rango principesco, y por tanto socialmente superior a la suya, los Jazin se opondrían frontalmente al segundo nombramiento consecutivo de un miembro de aquella familia al puesto de Caimacán porque, en el marco del régimen de partición, dicha superioridad ya no significaba ni garantizaba la tradicional *acomodación* de las familias notables inferiores.

La relación que se establecería entre el nuevo Caimacán y los Jazin y demás familias notables opuestas a él vendría a confirmar los temores de estos

145 Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., p. 74.

146 *Ibíd.*, p. 81.

últimos: el Caimacán no tardaría en “invadir sus derechos, atacar sus privilegios, y asumir el ejercicio de sus funciones directas en asuntos que durante siglos les habían sido referidos a ellos solos”<sup>147</sup>. La oposición activa de los *sheijs* maronitas a la autoridad del Caimacán le llevaría a tomar medidas en su contra tanto en 1855 como en 1856, incluida la detención de un número de ellos<sup>148</sup>. Éstos por su parte llegarían a presentar, en el verano de 1857, una queja formal en la capital imperial<sup>149</sup>. Asimismo, actuando a la vieja usanza, los *sheijs* incitarían al campesinado que trabajaba sus tierras a denunciar la política fiscal del Caimacán con el fin de reforzar su capacidad de resistencia al mismo.

Sin embargo, los que acabarían rebelándose contra el Caimacán no serían los campesinos maronitas, empujados por los *sheijs* a hacerlo, sino los habitantes griego-ortodoxos de la ciudad del interior, Zahle, que bajo el régimen de partición pertenecía a la jurisdicción del *Qa’imaqamiyyat* del norte. Tras reunirse en asamblea, elegirían a un *sheij e-sabab*, o líder popular, e instaurarían un consejo de seis miembros para la gestión de los asuntos de la Ciudad –hechos que constituían un desafío abierto a la autoridad del Caimacán–<sup>150</sup>.

En los pueblos maronitas del distrito de Kisirwan que estaba dominado por la familia al-Jazin, los acontecimientos de Zahle indudablemente servirían de ejemplo a sus habitantes. No obstante, a diferencia de lo sucedido ahí, las revueltas no se organizarían contra el Caimacán sino contra los mismos *sheijs* maronitas. En efecto, poco después de la revuelta de Zahle, los habitantes de la villa de Gazir, en Kisirwan, anunciaron su rebelión contra los *sheijs* locales, rechazaron su autoridad, y eligieron, a semejanza de la gente de Zahle, a un *sheij e-sabab* para la gestión de los asuntos de la Villa<sup>151</sup>.

147 Ibid.

148 Ibid., p. 82.

149 Ra’d M., *Lubnan. Min-al-’imarat ’ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 140.

150 La denominación *sheij e-sabab* ya había sido empleada en movimientos populares previos. La traducción literal de *e-sabab* es “la juventud” o “los jóvenes”. La utilización de la palabra *sheij* –título estrictamente reservado a la notabilidad tradicional– refleja una voluntad clara de apropiarse del liderazgo político. Según ‘Aqiql, el Caimacán se dirigió a Zahle con el fin de atender al asunto: “Permaneció ahí unos tres meses, durante los cuales patrocinó un programa de construcción, pero aquello no fue suficiente para poner un término a la agitación contra su persona”. Kerr, *Lebanon in the Last Years of Feudalism*, cit., pp. 40-41.

151 Según relata ‘Aqiql, “cuando los *sheijs* se enteraron de ello amenazaron a

Mientras tanto, los *sheijs* del distrito de Kisirwan seguirían volcados en su campaña de agitación contra el Caimacán. En la primavera de 1858 se congregarían y acordarían el envío de una delegación a Beirut con el fin de quejarse formalmente tanto ante los cónsules europeos como ante el gobernador otomano<sup>152</sup>. Al no recibir respuesta alguna a su petición, los *sheijs* volverían a congregarse, y lo harían en una aldea vecina de la aldea en la que se hallaba la residencia del Caimacán. Ante la amenaza a su seguridad, el Caimacán acabaría huyendo a Beirut. En medio de la confusión generada, y al mismo tiempo que los *sheijs* estaban centrados en desafiar la autoridad del Caimacán, el resto de la población se estaba preparando para levantarse contra ellos.

En efecto, las luchas internas entre los *sheijs* por promover al candidato a Caimacán de su agrado tendrían consecuencias directas sobre los campesinos. En su afán de conseguir el apoyo del campesinado, los *sheijs* rivales recurrirían a la “persuasión, a las amenazas, e incluso al asesinato”, y en ocasiones robarían las casas de los campesinos con el fin de conseguir el dinero necesario para continuar con su rebelión<sup>153</sup>. Llegarían incluso a nombrar en las distintas aldeas a agentes suyos que encargarían de reunir firmas de peticiones que defendían sus intereses sin contar siquiera con la opinión de los campesinos que las concedían<sup>154</sup>.

Como consecuencia, las asambleas populares que los campesinos habían comenzado a convocar en secreto en 1857, con el fin de tratar de sus agravios, se multiplicaron tras los eventos de 1858<sup>155</sup>. En la primavera de ese

los campesinos por sus acciones. Se organizó un alboroto y hubo varios heridos. El asunto se llevó ante el *Amir* [el Caimacán], que detuvo a un número de hombres de ambas partes y los encarceló un tiempo, pero luego los liberó. Poco a poco, el gobierno del *Amir* fue perdiendo en autoridad. Sin embargo, el *Wali* de Beirut intervino a favor del *Amir* porque este último le había sobornado, y como consecuencia, aquellos con fines personales [los *sheijs* opuestos al Caimacán] no fueron capaces de alcanzar su objetivo de deponerlo [...]”. *Ibíd.*, p. 41.

<sup>152</sup> ‘Aqiqi afirma en relación con aquellas peticiones que “emanaban, en realidad, de ciertas personas que no buscaban la paz sino la corrupción y los disturbios” y que “eran todas corruptas”. *Ibíd.*, p. 42.

<sup>153</sup> Ra’d M., *Lubnan. Min-al-‘imarat ‘ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 144.

<sup>154</sup> *Ibíd.*

<sup>155</sup> ‘Aqiqi afirma que “todas las secciones de la población” tenían miedo de los *sheijs*, lo cual confirma la identificación inicial de la nueva ‘burguesía’ con los agravios del

año, casi cada pueblo del distrito de Kisirwan había elegido a un *sheij e-sabab* cuyo mandato consistía en defender los intereses de la comunidad frente a las prácticas abusivas de los *sheijs* –incluidas las campañas de firmas forzadas apoyando sus peticiones ante las autoridades otomanas–. Asimismo, se había elegido de entre los *sheijs e-sabab* a un representante general del movimiento. No obstante, los testimonios de la época coinciden en que, en un primer momento, los *sheijs* maronitas no mostraron ningún tipo de oposición a aquellas asambleas porque pensaban que las bandas de campesinos que se estaban formando podrían asistirles en su enfrentamiento con el Caimacán<sup>156</sup>.

Hacia finales del verano de 1858, los campesinos de ‘Ayaltun, una las aldeas más grandes de Kisirwan, invitaron a los *sheijs* a reunirse con ellos. Previamente a ello, varios jóvenes se habían reunido en dicha aldea y habían alcanzado un pacto en el que “acordaron no traicionarse, y en caso de que un *sheij* cometiera una injusticia contra uno de ellos, salir todos en su defensa, y dispuestos a luchar”<sup>157</sup>. Dicho pacto se mantuvo secreto durante mucho tiempo. Asimismo, en la aldea vecina se celebró una asamblea de trece hombres que tras alcanzar un pacto, eligió a un *wakil* propio. Los habitantes de las dos aldeas no tardarían en ponerse en contacto; tras intercambiar información, comenzarían a buscar juntos vías de auto-protección<sup>158</sup>. Mientras tanto, las asambleas populares habían ido produciéndose sucesivamente en las aldeas vecinas, lo cual animaría a los habitantes de ‘Ayaltun a presentar sus demandas por escrito a lo *sheijs*, y a convocarles a una reunión para tratar sobre las mismas.

En dicha reunión, que tuvo lugar en septiembre de 1858, los campesinos expusieron sus quejas y les aseguraron a los *sheijs* que sólo “querían que los *sheijs* volvieran a ser los de antes” –en referencia a las cargas fiscales y

campesinado: “En cuanto a la gente común, empezó a debatir sobre su posición..., consideraban que se habían convertido en esclavos a manos de los terratenientes y que ya no disponían de ninguna voz ni de ningún derecho a ser consultados ni nada. En este periodo se habló del tema entre alguna gente, de la cual nadie pertenecía a la clase gobernante. Esto tuvo lugar en cada aldea de Kisirwan de manera independiente, en la ignorancia de lo que la gente en el pueblo de al lado estaba haciendo; pues el miedo se hallaba en el corazón de todas las secciones de la población, en particular, la familia Al-Jazin había sembrado el terror en la gente de Kisirwan... El más insignificante de los Jazin insultaba al más reputado de entre la gente”. Kerr, *Lebanon in the Last Years of Feudalism*, cit., pp. 44-45.

156 Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., p. 84.

157 Kerr, *Lebanon in the Last Years of Feudalism*, cit., pp. 45-46.

158 *Ibíd.*, p. 46.

demás obligaciones que consideraban ajenas a la tradición de la Montaña— “y que no tenían ninguna intención de hacer daño o de cambiar algo”<sup>159</sup>. No obstante, los *sheijs* se negaron a hacer cualquier tipo de concesión y la reunión se disolvió sin que se hubiera alcanzado ningún acuerdo. La reacción a la intransigencia exhibida por los *sheijs* no se haría esperar. Según acabó la reunión, los representantes electos de un número de aldeas se levantaron en protesta contra los *sheijs*, agredieron a algunos, e incluso obligaron a un número de ellos a que abandonaran sus casas<sup>160</sup>. En un principio, los *sheij* intentarían conseguir el apoyo de otros *sheijs* maronitas e incluso de un número de familias notables drusas con el fin de organizar una respuesta coordinada ante el levantamiento popular. Sin embargo, la falta de colaboración por parte de aquellos les obligaría a volver a sentarse con los campesinos y a negociar.

Ahora bien, en el desarrollo de las negociaciones, que se extenderían a lo largo de 1858, se podrían identificar tres fases: una primera fase en la que las demandas formuladas reflejan *la tendencia reformista e ilustrada del representante general* y demás líderes de la revuelta; una segunda fase caracterizada por los intentos, con limitado éxito, de *mediación* del Patriarca entre los *wukala'* de las aldeas y los grandes *sheijs*; y una tercera fase en la que se produce *un desplazamiento del liderazgo hacia el campesinado*. Esta tercera fase marca el fin de la etapa reformista o pre-revolucionaria y el comienzo de la etapa propiamente revolucionaria. La división del proceso de negociación en tres fases ayuda a analizar la etapa reformista en relación con las reivindicaciones de los sublevados y de su evolución. Facilita además la tipificación de dichos sublevados, así como la determinación del modo en que formularon sus demandas y de los motivos que los llevaron a hacerlo.

En el proceso de negociación que comenzaría tras los incidentes violentos de septiembre del 58, el *sheij e-sabab* de la aldea, además de representante general de la revuelta, Saleh Sfeir, se convertiría en el principal interlocutor de los *sheijs*. Las demandas inicialmente formuladas por aquel demuestran que, al menos en un principio, la revuelta buscaba los medios de poner un fin a los abusos de los *sheijs* y garantizar una recaudación más equitativa de los impuestos. Además, en esta primera fase de las negociaciones, los representantes de los campesinos solicitarían la presencia y mediación de las autoridades eclesiásticas quienes intentarían convencer a los *sheijs* de acceder a ciertas demandas.

159 Ibid., p. 47.

160 Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., pp. 84-85.

Dichas demandas se centrarían en la supresión de los abusos por parte de los *shejjs* así como la *limitación* de su poder mediante la restricción del mismo a un solo representante de entre ellos para la totalidad del distrito de Kisirwan. En lo que a los abusos se refiere, los campesinos denunciarían determinadas prácticas que los *shejjs* habían impuesto como si fueran reglas consuetudinarias –como era la obligación de hacerles regalos de boda y en demás ocasiones– así como, de forma más significativa, las referentes al no cumplimiento de sus obligaciones fiscales y su transmisión a los campesinos, además de la apropiación de una porción de los impuestos recaudados<sup>161</sup>.

No obstante, la naturaleza reformista de sus reivindicaciones no venía tan determinada por la denuncia de las prácticas abusivas como lo hacía por la propuesta de *limitar el poder de jurisdicción a un solo representante* de los *shejjs* –de modo que el resto no pudiera ejercer ningún tipo de autoridad sobre el campesinado– además de *la participación del campesinado en la elección del mismo*. En efecto, en la medida en que los sublevados exigían el nombramiento de un único recaudador para el ejercicio de la función fiscal y que condicionaban dicho ejercicio a la obtención de un mandato, expresaban su apoyo a la nueva administración y exigían su descentralización con base en criterios modernos. No obstante, también es cierto que el fin de dicha descentralización consistía en encerrar el ejercicio del poder en un marco moderno que garantizara límites efectivos al mismo, y no la negación de sus fundamentos tradicionales. De ahí a que calificuemos sus demandas de reformistas.

Ahora bien, en el análisis en torno a la naturaleza reformista de estas demandas iniciales hemos de detenernos en los impulsores de las mismas. En primer lugar, hay que resaltar el hecho de que el nombramiento de Sfeir como líder de su aldea y representante general de la unión de aldeas que apoyaban la revuelta se produjo en gran medida como consecuencia de su promoción y el apoyo que recibió de al menos un destacado miembro de la clase burguesa e ilustrada. En efecto, mientras que Sfeir era un hombre adinerado de una aldea de la Montaña –es decir miembro de la nueva notabilidad– su mentor, Elías Munayyar, era un hombre de negocios griego-católico de una villa costera, que se dedicaba a otorgar créditos y préstamos con interés –y al que el propio Caimacán maronita acudía en ocasiones–<sup>162</sup>. En lo que a la formación e ideología de Munayyar se refiere, es importante resaltar el hecho de que en

161 Ra'd M., *Lubnan. Min-al-'imarat 'ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., pp. 144-145.

162 *Ibíd.*, p147..



1848 se había hecho miembro de la recién fundada “asociación siria para la adquisición de las ciencias y las artes”: asociación promotora de los valores ilustrados por excelencia<sup>163</sup>. En este sentido se podría alegar que los ideales en torno a la igualdad llegaron a enlazar con las demandas del campesinado por vía de la colaboración estrecha entre los dos hombres. Imaginamos que Munayyar, a semejanza de los demás miembros de la Asociación, no sólo creía en el proyecto de modernización del Estado otomano sino que se estimaba en el deber y la capacidad de contribuir al mismo en tanto sujeto abstracto y ciudadano potencial del mismo. Esto vendría comprobado, al menos en parte, por el hecho de que llevara al representante general de la revuelta a articular su oposición a los *sheijs* con base en el edicto imperial de 1856. En efecto, la interpretación de dicho edicto, que impulsaría la corriente ilustrada, consistía en considerar que la igualdad a la que hacía referencia no sólo abarcaba lo religioso sino que, de forma mucho más explícita que el primer edicto del 39, comprendía asimismo lo social y político. Además de Munayyar, otro habitante del Zouq y conocido suyo, Elías Habalin, jugaría un papel importante en la orientación de Sahin; los historiadores afirman que Habalin era un conocedor de los escritos de Voltaire y de Rousseau, y de los ideales de la Revolución francesa, y resaltan su tendencia radical en el plano intelectual<sup>164</sup>.

En lo que a la *igualdad social* se refiere, la interpretación que de ella se impulsó se halla claramente reflejada en las reivindicaciones en torno a la supresión de los privilegios de los *sheijs* y la recaudación equitativa de los impuestos. Por el contrario, la interpretación que se haría de la *igualdad política* exige cierta matización: bien es cierto que la vinculación del ejercicio de la función fiscal a un mandato general deriva de una reivindicación de esa igualdad; sin embargo, en la medida en que Munayyar seguiría reconociendo el derecho de los Jazin a ejercer el poder, su posición no puede calificarse de estrictamente revolucionaria. Más bien, su insistencia en la posesión de las cualidades de “la inteligencia, el conocimiento, la búsqueda de la concordia y de la justicia y el rechazo del soborno”<sup>165</sup> como condición para el nombramiento del representante único de entre los Jazin refleja una actitud ilustrada

163 Ibid., p. 148.

164 Khalifé, “Les révoltes sociales au Mont-Liban”, cit., pp. 53-54. Más adelante veremos cómo dicha tendencia hallaría su reflejo en algunos comportamientos anti-clericales que surgirían tras la proclamación de la revolución.

165 Ra'd M., *Lubnan. Min-al-'imarat 'ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 148.



y reformista, pero no liberal. En este sentido podemos afirmar que Munayyar abogaría por la modernización de la administración a través de la limitación efectiva del poder, pero no defendería la titularidad popular del mismo.

En definitiva, se podría afirmar que la primera fase de las negociaciones entre los *sheijs* y el campesinado de 'Ayaltun se caracterizó por un comportamiento calificado de prudente por los historiadores, y unas demandas fundamentalmente reformistas<sup>166</sup>. No obstante, los *sheijs* rechazarían de plano el conjunto de las reivindicaciones del campesinado. Ante la reacción violenta que se produjo en distintas aldeas como consecuencia de la negativa de los *sheijs*, el Patriarca no tardó en convocar a un número de representantes populares y de *sheijs* con el fin de mediar un acuerdo entre las dos partes.

En lo que podría interpretarse como un intento por parte del Patriarca de evitar que la revuelta se convirtiera en una auténtica revolución, la convocatoria de *sheijs* y representantes del campesinado tuvo como objeto convencer a los primeros de la necesidad de elegir a un solo representante para el distrito de Kisirwan, donde la casi totalidad de las aldeas se habían sumado al movimiento popular<sup>167</sup>. No obstante, los *sheijs* mantuvieron su rechazo a la participación de los campesinos en su elección, de modo que la mediación fracasó y los representantes de la revuelta se afianzaron aún más en sus posiciones. En efecto, durante este periodo, la unión de aldeas que se habían adherido a la revuelta, incluida 'Ayaltun, se puso en contacto con el Patriarca con el fin de exponerle sus demandas, pero también los motivos de la revuelta. Este acto de la Unión pone de manifiesto un número de realidades en relación con la evolución de la posición de los rebeldes y su modo de interpretar los hechos.

En primer lugar, la solicitud de la mediación del Patriarca constituye por sí misma una confirmación del liderazgo político que la Iglesia había asumido como consecuencia del vacío de poder creado a raíz del fin del régimen del Principado y de su constitución mixta. Esto no equivale a ignorar la

166 Incluso en diciembre de 1858, sólo unas semanas antes de que se proclamara la revolución, los habitantes de las aldeas del distrito del norte seguían empleando los títulos que les correspondían a los *sheijs*, no obstante los relatos cada vez más detallados que le hacían al Patriarca sobre los abusos cometidos por aquellos. Así, un tal Abdulá Yarbuh habría testificado que “sus respetadas Excelencias *sheij* Haikal Tuma y *sheij* Sarkis Yad Al-Jazin lo capturaron”, lo cual refleja un respeto por el orden social conservador. Kerr, *The Last Years of Feudalism*, cit, p. 102.

167 Ra'd M., *Lubnan. Min-al-'imarat 'ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 148.

importancia del papel que el jefe de la iglesia maronita había jugado, junto a otros titulares de poder, bajo la constitución mixta; más bien, se trata de resaltar la novedad de la *naturaleza* de su papel en el marco del régimen de partición. En efecto, a pesar de que, tradicionalmente, el Patriarca había mediado entre los miembros de su comunidad, así como ante el Príncipe, lo había hecho en el marco de un régimen en el que el Gran Príncipe acomodaba, sin integrar, a los múltiples titulares de poder, y gobernaba, sin absorber, a los distritos situados bajo su jurisdicción, y que estaban conformados por diferentes agrupaciones socio-religiosas. Por el contrario, el régimen de partición hallaba su fundamento en una delegación expresa de poder en la persona del Caimacán, que estaba llamado a ejercerla de forma directa sobre el conjunto de sujetos situados bajo su jurisdicción. No obstante, en la medida en que su mandato tendría que coexistir con la jurisdicción tradicional de los *sheijs*, y que los medios puestos a su disposición no eran suficientes para imponer las nuevas reglas de gobierno, en realidad, el nuevo régimen lo situaría *fuera* del marco jurisdiccional en el que las relaciones entre los *sheijs* y los campesinos se seguirían desarrollando en gran medida. En este sentido, carecería de la capacidad de mediación propia del antiguo régimen, y que la Iglesia, debido a su solidez económica, liderazgo espiritual, y visión política, acabaría acaparando. En definitiva, hay que interpretar la solicitud de la mediación del Patriarca como un resultado de la emergencia de una cultura constitucional *diferente* de la que había caracterizado el antiguo régimen, y cuya principal novedad reside en la aglutinación de la comunidad religiosa en torno a una identidad sectaria que la Iglesia promovería con fines políticos.

En segundo lugar, la exposición por los representantes de la Unión ante el Patriarca de los motivos de la revuelta ayuda a entender la lectura que hacen de la legitimidad y su relación con el viejo orden. En efecto, la unión de aldeas alegaría que la razón por la que se habían adoptado posiciones más firmes que incluían la lucha y la posibilidad de recurrir a la violencia en caso de agresión se debía a que, pese a haber actuado de buena fe con los *sheijs*, y “haberles reconocido su derecho a gobernar con la condición de que recurrieran a la clemencia y la justicia”<sup>168</sup>, los *sheijs* había rechazado sus demandas. En este sentido, la justificación de la rebeldía se hallaría, según se desprende del razonamiento de los propios representantes de la revuelta, en la ruptura definitiva del antiguo pacto de sujeción que el comportamiento injusto y abusivo de los *sheijs* habría ocasionado. Dicha justificación se halla aun más cla-

168 Ibid., p.147.

ramente reflejada en una carta que, aunque está sin fechar, los historiadores sitúan en los días anteriores a la proclamación de la revolución, es decir probablemente en torno a la primera mitad de diciembre. La carta, que estaba dirigida al patriarca maronita y firmada por diez pueblos, contiene una clara y elocuente exposición de los motivos de aquella ruptura.

Después de la salutación oficial de rigor, los habitantes le exponen al Patriarca los motivos que les han llevado a organizarse colectivamente<sup>169</sup>. Reproducimos a continuación los extractos que consideramos relevantes:

Sabemos que las noticias de la disputa entre los miembros de la familia de Sus Excelencias, los *sheij*s al-Jazin, han alcanzado sus nobles oídos [...] La disputa nos ha perjudicado manifiestamente. A pesar de que un grupo de ellos quiere que les apoyemos para poder llevar a cabo sus planes, y que el otro grupo no quiere que les demos nuestro apoyo, ambos están recurriendo a los insultos y las agresiones físicas con el fin de realizar sus objetivos. Debido a esto, nos encontramos ante un dilema, pues desde que comenzó la disputa no tenemos ni seguridad, ni paz, ni calma. Si obedecemos a una parte, la otra nos tenderá una trampa para alterar nuestra paz. Las cosas han llegado hasta un punto que ya no podemos soportar: por los sendos asesinatos que ha habido de personas prominentes de entre nosotros, como es bien sabido por Su Beatitud, porque nos han robado nuestra propiedad, y por las demás atrocidades [que han cometido]. Todo este tiempo nos mantuvimos en silencio, esperando que esto fuera un incidente temporal que pasaría y cesaría, y deseando mantener la paz en consideración de la nobleza de sus antepasados. Ahora, después de detenida consideración y deliberaciones sobre el asunto por todos nosotros, hemos determinado que el pasado va a ser insignificante si lo comparamos con el presente y el futuro. Por esta razón ya no podemos aguantar lo inaguantable, y con el fin de proteger la vida de todos nosotros y preservar nuestro honor y estatus, nosotros, los habitantes de los pueblos listados abajo, nos hemos reunido, y después de detenida consideración sobre los medios de los que disponemos para la protección contra los males que hemos enumerado, no hemos hallado una vía segura para alejar esos males de nosotros como grupo, ni individualmente, excepto la de unirnos en un espíritu de amor libre de engaño, y permanecer al margen de toda provocación. En caso de que haya opresión en cualquier aldea, se presentará una petición a quien sea que detenga la autoridad en nombre de todos nosotros como grupo. Este vínculo ha sido establecido por todos nosotros, y lo hemos confirmado mediante juramentos solemnes. Hemos establecido una lista con nuestros agravios para aclarar nuestro pacto. Porque la paz de sus hijos es de especial interés para Su Beatitud, era necesario presentar esta petición a su persona sagrada, para que alcanzara los oídos honrados de Su Beatitud [...]

169 Carta traducida por Kerr y reproducida en Kerr, *The Last Years of Feudalism*, cit., pp. 102-103.

Se desprende claramente de la carta que la preocupación por la seguridad, tanto personal como en la propiedad, constituye el motivo principal de la ruptura: en la medida en que los *sheijs* han dejado de proteger al campesinado, éste ya no se siente en la obligación de atender sus peticiones.

Además, la exposición de los motivos del campesinado ante el Patriarca vino acompañada por “una política de presentación de peticiones ante las autoridades imperiales competentes”<sup>170</sup> que estaba destinada a poner un fin a su opresión. En este sentido, se podría afirmar que los dirigentes de la revuelta no sólo estaban justificando su renuncia a la legitimidad tradicional, sino que estaban expresando a la vez su reconocimiento de –e identificación con– la legitimidad otomana moderna.

El hecho de que los líderes de la revuelta se dirigieran de modo directo a las autoridades otomanas a través de sus peticiones contrasta claramente con la política de los *sheijs*, que sólo meses antes del estallido general de la revuelta seguirían recurriendo a la petición como instrumento de resistencia propio del antiguo régimen y buscarían la movilización del campesinado en torno al mismo, e incluso la forzarían. Por el contrario, la presentación de peticiones por parte de los dirigentes populares deriva de su identificación con la condición de sujeto abstracto titular de derechos, y por consiguiente, los sitúa al margen del modelo jurisdiccional y de la lógica de la resistencia que lo acompaña.

Pues bien, tanto la exposición de los motivos de la revuelta ante el Patriarca como la presentación de peticiones ante las autoridades otomanas constituían fuertes indicadores de la resolución creciente de los rebeldes de conseguir la satisfacción de sus demandas. A pesar de que los *wukala'* mantendrían su demanda en torno al representante único, el cariz que estaban tomando los acontecimientos y la perspectiva de violencia que se estaba dibujando llevaría a Sfeir a presentar su dimisión como representante general de la revuelta<sup>171</sup>. Entonces, los distintos representantes de las aldeas se reunieron y eligieron para reemplazarlo a Tanios Sahin, un mulero semi-analfabeto de una aldea vecina que no tardaría en convertirse en la nueva sede de la *'amiyya*. Asimismo, un número adicional de aldeas se sumaría a la unión inicial, reforzándola considerablemente.

La elección de Sahin marca el inicio de la tercera y última fase pre-revolucionaria, en la que el desplazamiento del liderazgo hacia el campesinado

<sup>170</sup> Ra 'd, *Lubnan. Min-al- 'imarat 'ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p.147.

<sup>171</sup> Kerr, *The Last Years of Feudalism*, cit., p. 49.

sacaría a la luz la existencia, entre los rangos de los rebeldes, de dos corrientes, la primera reformista e ilustrada, la segunda, revolucionaria y republicana, que a su vez resaltaban la divergencia de intereses entre ellos.

Ahora bien, con el fin de entender el desarrollo de los acontecimientos que llevaron a la proclamación de la revolución a finales de 1858, hay que empezar por entender qué supuso la elección de Sahin en relación con las demandas inicialmente formuladas y el fin mismo de la revuelta<sup>172</sup>. En realidad, las circunstancias que rodean la dimisión de Sfeir permanecen sin esclarecer. Si bien los historiadores coinciden en atribuirle al temor del negociante ante la rápida escalada de la tensión entre los *sheijs* y el campesinado, lo cierto es que, a pesar de abandonar la posición de representante general de la revuelta, Sfeir se mantuvo como representante de su aldea tras la elección de Sahin. Se ha adelantado en este sentido la hipótesis de que fuera la creciente presión de las aldeas montañosas más remotas y más pobres la que habría llevado a su dimisión con el fin de forzar las negociaciones con los *sheijs*<sup>173</sup>. Esta hipótesis vendría reforzada por el hecho de que fueron precisamente los delegados de estas aldeas quienes propusieron la candidatura de Sahin tras haberle convencido. No obstante, ante la ausencia de actas, es difícil demostrar que el motivo del nombramiento se debió a una voluntad por parte de esas aldeas de que las demandas del campesinado se defendieran con mayor resolución<sup>174</sup>. En cualquier caso, lo cierto es que el nombramiento de Sahin no sólo implicaba un desplazamiento del liderazgo de la revuelta hacia el campesinado, sino que también apuntaba a un *desplazamiento geográfico* que la alejaba de la influencia del centro neurálgico de la actividad económica y cultural del distrito del norte, y la acercaba a la realidad campesina más ruda.

172 Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., p. 85.

173 Ra 'd, *Lubnan. Min-al- 'imarat 'ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p.155.

174 Según 'Aqiqi, con la multiplicación de pactos en las distintas aldeas, “algunas personas fueron obligadas a llevar armas, y los que no tenían armas fueron obligados a comprarlas. Después, las siguientes personas se reunieron en Rayfun [el pueblo de Sahin]”. Entonces 'Aqiqi nombra a los representantes de las aldeas más montañosas y cuenta que “invitaron a Tanios a que se uniera a ellos y le propusieron nombrarlo como *wakil* general. Después de muchas discusiones y desacuerdos, aceptó [...]”. Kerr, *The Last Years of Feudalism*, cit., pp. 48-49. El hecho de que Sahin no se hubiera unido hasta entonces al movimiento, y que además lo tuvieran que convencer, hace pensar que la decisión de elegirlo vino determinada por la creciente presión popular de convertir la revuelta en un movimiento armado.

Sobre Sahin se ha resaltado el hecho de que era el candidato idóneo para asumir el liderazgo de la revuelta en tan delicado momento en el que se precisaba de una definición de los medios requeridos para conseguir la satisfacción de las demandas de los rebeldes, por varios motivos: en primer lugar, porque sin pertenecer a la notabilidad de la Montaña, su independencia económica –debida a su trabajo como arriero– le situaba en una posición que le permitía mostrarse firme con ella<sup>175</sup>. En segundo lugar, porque su trabajo permitía que estuviera en continuo contacto con los campesinos de las diferentes aldeas. En tercer lugar, porque a pesar de su casi-analfabetismo, Sahin conocía a los integrantes de la misión lazarista francesa y gozaba de su protección. Estos factores sin duda contribuirían a reforzar el liderazgo de Sahin, que no tardaría de manifestarse en un sentido revolucionario.

En efecto, en lo que a las demandas de los rebeldes se refiere, la rápida evolución de los acontecimientos vendría a poner su naturaleza reformista a prueba. En efecto, dos incidentes que tendrían lugar el primero en noviembre y el segundo en diciembre del 58 movilizarían considerablemente a la población –aunque lo harían en diferentes grados–. Bajo esas circunstancias, el papel que jugaría Sahin tendría un impacto determinante sobre el posterior desarrollo de los hechos. No obstante la mediación *in extremis* de la Iglesia, el recién elegido representante general, que había aparentado aceptar una solución intermedia al problema de la representación, volvería con nuevas demandas que los *sheijs* rechazarían de inmediato. La insistencia de Sahin en esas demandas y su rechazo por los *sheijs* pondría un fin definitivo a la etapa pre-revolucionaria y a su naturaleza reformista.

Los incidentes a los que hacíamos referencia tuvieron lugar en el Zouq y Yunie, ambas villas costeras comerciales, y enfrentaron en cada una de las dos ocasiones a unos *sheijs* con unos negociantes miembros de la emergente clase media. Los insultos y trato humillante que habrían recibido estos últimos a manos de los *sheijs* a raíz de un desacuerdo sobre una operación mercantil habrían llevado a la población a devolverles los insultos y amenazarles abiertamente con recurrir a la violencia si los incidentes fueran a repetirse<sup>176</sup>. La respuesta de los *sheijs* no se hizo esperar: el 9 y 10 de diciembre convocarían una reunión en una villa vecina con el fin de articular una respuesta a la creciente amenaza de revolución. Asimismo, solicitarían el apoyo del Pa-

175 Ra'd M., *Lubnan. Min-al-'imarat 'ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p.161.

176 *Ibíd.*, p.160.

triarca para tranquilizar a la población; no obstante, este último les instaría a extraer las lecciones adecuadas de los incidentes del Zouq y Yunie, y de abstenerse de agitar la situación. A pesar de acceder a mediar entre ellos y los representantes de la revuelta, la aceleración de los acontecimientos llevaría al Patriarca a evitar el encuentro con los *sheijs*; por el contrario, este último intentaría convencer a los rebeldes de que hicieran ciertas concesiones<sup>177</sup>. Pese a que no existe constancia de ello por escrito, lo más probable es que lo esencial de dichas concesiones se hubiera centrado en la ampliación del número de representantes titulares del poder de uno a tres, con el fin de que los *sheijs* aceptaran con más facilidad el principio de la igualdad que propugnaban los rebeldes, y que implicaba que al resto de los *sheijs* se les despojara de toda autoridad, tanto en materia fiscal como judicial. El hecho de que tanto Sahin, antes de la declaración de la revolución, como la propia Iglesia, después de dicha declaración, exigieran el nombramiento de tres *sheijs* con el fin de poner un fin a la crisis apunta fuertemente en esa dirección.

No obstante, los *sheijs* volverían a reunirse el 13 de diciembre, y a semejanza de los rebeldes, acordarían un pacto de honor que trascendía sus diferencias políticas, y nombrarían a dos representantes de entre sus rangos para que actuaran en su nombre. Ante el temor de un ataque por parte de los *sheijs* al Zouq, los habitantes empezaron a prepararse para la confrontación militar. Asimismo, al constatar el desplazamiento de ciertos *sheijs* hacia la Villa, un gran número de campesinos se desplazarían de las aldeas montañosas con el fin de apoyar a los habitantes del Zouq. En un último intento por evitar el enfrentamiento abierto entre las dos partes, el Patriarca enviaría a dos obispos al Zouq: mientras que el primero era un conocido partidario de la capitalización política de los movimientos populares, el segundo era un gran aliado de la notabilidad tradicional en su lucha contra el Caimacán<sup>178</sup>. Quizá esta actuación, más que todas las que la precedieron, demuestra, contrariamente a lo que a menudo se ha afirmado en relación con el papel instigador

177 En una carta dirigida al Patriarca, un *sheij* de los Jazin le expone la necesidad de realizarles esa visita de la siguiente manera: “La opinión reinante entre la gente común es que el retraso en el hecho de honrarnos [con una visita] se debe a su indiferencia, mientras que la mayoría de la gente inteligente entiende que el retraso se está produciendo con el fin de que el asunto se maneje adecuadamente. No obstante, la situación es otra, pues su retraso está aumentando el nivel de excitación hora tras hora, y el peligro de ruina es inminente...”. Kerr, *The Last Years of Feudalism*, cit., pp. 100-101.

178 Ra’d M., *Lubnan. Min-al-’imarat ’ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p.157.



de la Iglesia, que pese al apoyo del bajo clero a la causa del campesinado, la jerarquía eclesiástica intentaría evitar la transformación de la revuelta en una verdadera revolución hasta el último momento. Esta posición anti-revolucionaria de la Iglesia se haría considerablemente más patente con el distanciamiento que acabaría produciéndose entre el campesinado y la clase burguesa, y que la llevaría a decantarse abiertamente por la segunda.

Ahora bien, los dos obispos, que representaban corrientes opuestas, fracasarían en sus intentos de convencer a los rebeldes a través de los discursos que pronunciaron en el Zouq. No obstante, los historiadores contemporáneos coinciden en que sí consiguieron convencerles de posponer el ataque contra los *sheijs*. Entonces, varios representantes se reunirían en asamblea y acordarían un número de demandas que vendrían a introducir *una modificación importante en relación con la titularidad del poder*. Dichas demandas no sólo recibirían el apoyo de las aldeas y villas rebeldes, sino también el de las aldeas donde los campesinos no se habían sublevado contra los *sheijs*<sup>179</sup>. Este apoyo generalizado explica el hecho de que fueran los representantes de un número de villas y aldeas vecinas al Zouq los que las transmitieron al Patriarca mediante una carta fechada el 17 de diciembre de 1858.

En lo que a la titularidad del poder se refiere, los representantes exigirían que se acordara a “una persona adecuada que gobernara con justicia y protegiera al pueblo de las molestias e injusticias”, y que la asistieran “un representante o dos elegidos de entre el pueblo”<sup>180</sup>. Por lo demás, la carta hacía referencias explícitas a la Sublime Puerta y sus *Tanzimat* con el fin de exigir una recaudación equitativa de los impuestos y una abolición de las prácticas abusivas de los *sheijs*. Asimismo, se exigía que los delitos cometidos por los *sheijs* se juzgaran del mismo modo en que se juzgaba a “todos los miembros del pueblo”<sup>181</sup>.

Se ha afirmado en relación con estas demandas que llevan a concluir que los campesinos aspiraban con su revuelta a “la realización de la igualdad y la reorganización de sus rangos con el fin de privar a la clase feudal de sus distintos derechos y privilegios, y preparar la llegada del pueblo al poder”<sup>182</sup>. En este sentido, la asamblea del Zouq marcaría un antes y un después en lo que se refiere al objetivo de la revuelta.

179 Ibid.

180 Carta reproducida por Ra'd. Ibid., p.158.

181 Ibid.

182 Ibid.



Bien es cierto que la reivindicación de la representación formal del campesinado no se había producido hasta entonces; no obstante, la lectura general de las demandas requiere, de nuevo, de cierta matización. En efecto, al calificar al titular principal de la autoridad fiscal y judicial de “apropiado”, la asamblea del Zouq y demás representantes que apoyaron sus reivindicaciones estaban en realidad restringiendo el acceso al puesto a los miembros de la incipiente clase burguesa. Por esta razón, se ha podido afirmar que la realización de sus demandas no sólo tendía a garantizar “la mejoría de la situación de los campesinos sino también el desarrollo de las relaciones burguesas”<sup>183</sup>. En este sentido se puede afirmar que en este periodo que hemos calificado de pre-revolucionario, la clase media todavía seguiría conteniendo las aspiraciones populares. Las referencias al edicto imperial y la nueva legalidad conformada por las *Tanzimat* confirman la orientación modernizadora y reformista de esa clase media que aspiraba a sentar las bases de un gobierno que facilitara su acceso a la propiedad y el desarrollo de su actividad económica. No en vano incluirían en sus demandas la supresión de las tasas que imponían los *sheijs* en las operaciones de venta de sus terrenos.

No obstante, en la medida en que el liderazgo de la revuelta había pasado a manos de Sahin, el futuro de la misma se jugaría en otro lugar<sup>184</sup>. En efecto, Sahin, quien en ningún momento había ocultado su antipatía hacia la burguesía, acapararía la negociación con los *sheijs* y, según los relatos de la época, cuando estos últimos habían aceptado el nombramiento de tres representantes, volvería con una nueva demanda más radical, que consistía en la elección de sólo dos representantes: uno entre los representantes de las aldeas, y un asistente que eligiera el pueblo<sup>185</sup>. Ante la negativa de los *sheijs*, quienes

183 Ibid., pp.158-159.

184 Sobre la actuación de Sahin tras su nombramiento como representante general, ‘Aqiqi escribe: “Entonces empezó a actuar de una forma que nadie se había esperado de él, dirigiéndose a los Al-Jazin mediante discursos oficiales y excitando al pueblo. A la gente le parecía un redentor, que podía traerle todo lo que necesitara, fuera lo que fuera. Consiguió que descansaran de los *sheijs* tal y como lo habían deseado; se desplazaba de sitio en sitio y era aclamado por todo el mundo. En cada aldea a la que entraba, la gente le preparaba una gran recepción entre alegría, festejos y disparos continuos de fusiles, como si se tratara de la visita de un gobernante a sus súbditos”. Kerr, *The Last Years of Feudalism*, cit., p. 49.

185 “Los representantes contestaron diciendo: ‘No queremos nada de Ustedes salvo que levanten sus imposiciones y demandas sobre nosotros. También deseamos que sólo haya tres representantes, uno para cada distrito, y que salvo estos [tres], el resto del

dirigirían sus quejas a las autoridades otomanas en Beirut, Sahin llamaría a la población a levantarse contra los *sheijs* sin esperar la respuesta oficial.

Con el llamamiento al levantamiento armado a finales de 1858 Sahin puso fin a la fase reformista de la revuelta que había estado dominada, al menos en lo que a los medios se refiere, por las pautas de actuación de la nueva notabilidad cristiana.

En este sentido, se podría afirmar que la asamblea de Zouq representa, en relación con el desarrollo de la revuelta, el *punto de inflexión* definitivo, no tanto por la naturaleza de las demandas que formula, como por la división que saca a la luz entre los diferentes miembros que la conformaron sobre el *modo* de satisfacción de dichas demandas. A pesar del consenso generado en torno a las demandas, que se correspondían con las aspiraciones del pueblo y contaban con el beneplácito de la notabilidad beirutí, lo cierto es que los notables de las aldeas de la Montaña se mostrarían más dispuestos a llegar a un acuerdo con los *sheijs*, que a optar por la vía revolucionaria. En este contexto, la proclamación del levantamiento armado por Sahin y el desarrollo del periodo propiamente revolucionario abrirían una brecha entre el campesinado y la notabilidad de Kisirwan.

En este segundo periodo propiamente revolucionario, se pueden distinguir dos fases: una primera fase caracterizada por la afirmación del principio de representación popular y la creación de instituciones para su ejercicio, y una segunda fase en la que la extensión de la revuelta más allá del distrito del norte y la radicalización de los objetivos que acompañan dicha extensión resultan en una ‘sectarización’ de la representación popular.

Ante el estancamiento de las negociaciones entre los *sheijs* y los rebeldes, los líderes de la revuelta recurrirían a la expansión de rumores sobre ataques efectuados por los *sheijs* en varias aldeas con el fin de movilizar a la población en su contra. Mientras tanto, y no obstante la declaración del levantamiento armado, los líderes campesinos, al igual que los *sheijs*, proseguirían su actividad política ante las autoridades centrales en Beirut. No deja de ser llamativo que la notabilidad beirutí participara, junto a los representantes de la revuelta, en la presentación de las quejas contra los *sheijs* ante el Gobernador.

los *sheijs* sean iguales al pueblo’. Los *sheijs* luego celebraron otra reunión, y tras debatirlo, aceptaron estos términos. Pero entonces el pueblo ya no aceptó el plan, y en lugar de eso exigió que hubiera un único representante de entre ellos para todo Kisirwan, junto a un asistente que eligiera el pueblo”. Ibíd.

Pese a que la relación entre el consejo consultivo y de justicia y los líderes de la revuelta no está clara a falta de documentación que la explicita, lo cierto es que existen varios indicadores que apuntan a un apoyo por parte de sus miembros cristianos a los rebeldes, no sólo político sino también logístico. En una carta dirigida al Patriarca, un *sheij* de los Jazin hace referencia a la asamblea o consejo de Zouq en los siguientes términos: “Existe [en la asamblea] una capacidad diabólica para hacerle creer a todo pudiente e humilde en Beirut lo que conviene a sus fines”<sup>186</sup>. Puede que el *sheij* estuviera exagerando en cuanto al nivel de influencia de la asamblea, pero se desprende claramente de sus afirmaciones que existía una relación fluida entre los miembros notables de la asamblea y la notabilidad beirutí. Sin embargo, lo cierto es que los representantes de la revuelta se habían dirigido una sola vez a Beirut –al menos pública y oficialmente–<sup>187</sup>. Encabezados por Sahin, un número de *wukala'* y de notables se desplazaron días antes de la proclamación de la rebelión armada, en diciembre de 1858, con el fin de presentarle una petición al Gobernador<sup>188</sup>.

No obstante, parece que la cooperación real entre la notabilidad beirutí y los rebeldes de Kisirwan hallaría vías alternativas a la oficial. Así, Sahin contaría con un número de informadores que, como se desprende de su correspondencia secreta, le proporcionarían información clave sobre la posición otomana y las intenciones de las autoridades en relación con la revuelta. Sin embargo, parece que el mayor apoyo que recibirían los rebeldes era de naturaleza logística. En efecto, los historiadores hacen mención del dinero que un número de “habitantes pacíficos” le habrían dado a Sahin en diciembre del 58 con el fin de comprar armas<sup>189</sup>. Asimismo, los burgueses beirutís maronitas, que disponían *de facto* de competencias absolutas para representar a los miembros de su comunidad en la Ciudad, se encargarían de hacer trasladar

186 Carta reproducida en Ra'd M., *Lubnan. Min-al-'imarat 'ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 175.

187 “Al mismo tiempo que mandaba a su delegado [...] a Kisirwan con el proclamado fin de detener a Tanios, Jursid Pasha [el Gobernador] recibía a Tanios en una reunión clandestina en Beirut”. Cita de un historiador contemporáneo reproducida por Kerr. Kerr, *The Last Years of Feudalism*, cit., p. 22.

188 En aquella ocasión, el Gobernador sólo les permitiría la entrada a Sahin y a algunos representantes, que se encargarían de presentarle los informes que detallaban las quejas de las aldeas de Kisirwan.

189 Ra'd M., *Lubnan. Min-al-'imarat 'ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 175.

escopetas y rifles a las zonas cristianas de la Montaña, con el fin de abastecer a los habitantes que habían sido desarmados tras los enfrentamientos de 1845<sup>190</sup>. Más adelante veremos cómo, con la ‘sectarización’ de la revuelta a raíz de su extensión a los distritos mixtos, dicha ayuda se haría más visible, y se centraría en la preparación de la población maronita para la confrontación armada con los drusos.

En cualquier caso, la multiplicación de quejas oficiales –combinadas con la defensa burguesa de la causa campesina en los círculos de poder en Beirut– terminaría por impulsar a los otomanos a enviar sus tropas en enero del 59 con el declarado fin de determinar la veracidad de las alegaciones de unos y otros. No obstante, en cuanto corrió la voz de que los *sheijs* habían acudido al gobernador otomano con el fin de solicitar su intervención para restaurar el orden en la Montaña, Sahin y los demás líderes de la revuelta rápidamente les acusarían de haberse aliado con las autoridades otomanas con el fin de movilizar a la población en su contra<sup>191</sup>. Como consecuencia, mientras que las tropas otomanas se dirigían a Zouq desde Beirut, se formaría una asamblea espontánea en Yunie que llegaría a reunir a unas 800 personas armadas, y en la que se plantearía, por primera vez, la cuestión de la propiedad<sup>192</sup>. Pese a que algunas aldeas se mantendrían neutras, en la mayoría de ellas los rebeldes atacarían las casas de los *sheijs* y comenzarían a expulsarles junto a sus familias –mujeres y niños comprendidos– del distrito, y a confiscar todos sus bienes<sup>193</sup>. Mientras tanto, las tropas otomanas no harían nada por impedir los ataques. Al principio, un número de conventos les concederían asilo a los *sheijs* expulsados; no obstante, ante las amenazas que recibirían de los rebeldes, que exigían que los *sheijs* abandonaran el distrito, aquellos acabarían renunciando a su protección<sup>194</sup>.

190 *Ibíd.*, pp.175-176.

191 Salibi, *The Modern History of Lebanon*, cit., p. 86.

192 “Empezaron a hablar públicamente de su intención de confiscar la propiedad de la familia Al-Jazin. Tanios Sahin se encontraba en la vanguardia [del debate]”. Kerr, *The Last Years of Feudalism*, cit., p. 50.

193 “Entonces, el pueblo empezó a saquear los bienes de los *sheijs*, a cortar los bosques, a asaltar sus mansiones, y a confiscar la cosecha de seda, trigo, aceite y uvas, y todo lo que podían esquilmar. En el caso de las moreras cuya seda cruda los *sheijs* ya habían extraído, dividieron los árboles entre la gente. En cuanto descubrían a un colaborador de los *sheijs* llevándole algo a su amo, lo esperaban, incautaban todo lo que llevaba encima, y le insultaban”. *Ibíd.*, p. 53.

194 “Los *sheijs* marcharon en grupo... se dispersaron entre varios lugares, y

Las amenazas a los conventos venían a trasgredir, de forma inédita, los viejos códigos en relación con el respeto a la función de asilo que la Iglesia había ofrecido tradicionalmente, y cuya garantía bajo el antiguo régimen había residido en el Príncipe, con independencia de su religión. En una carta dirigida al Patriarca y fechada el 3 enero de 1859, “los habitantes de las aldeas de Kisirwan” apenas disimulan su descontento con el hecho de que aquel haya acogido a los *sheijs* en la sede patriarcal: “No se le esconde a Su Beatitud que prevalece en este momento un gran malestar entre toda la gente por la presencia de los *sheijs* en la sede de la fe maronita. Le rogamos encarecidamente a Su Beatitud que los saque de aquel lugar, pues la razón principal [de los problemas], como es sabido, es su presencia ahí. No va a ser posible disuadir o detener al pueblo excepto si se les saca [...] En todo caso, Su Beatitud no desea que se dé esa razón, pues lejos está de sus deseos que aquello ocurra [...]”<sup>195</sup>.

No obstante, la más profunda transgresión del orden consistía en la expulsión de los *sheijs* y la confiscación, sin precedentes, de sus propiedades. En lo que a la Iglesia se refiere, se podría incluso afirmar que más allá de la coacción popular en relación con la concesión del asilo a los *sheijs*, la verdadera amenaza a su estatus residía en la desacralización, a manos del campesinado, del derecho de propiedad. Dicha amenaza que la Iglesia vendría a percibir en las acciones del pueblo determinaría en gran medida su posterior abandono de la causa campesina. Asimismo, la relación entre los líderes campesinos y la nueva notabilidad de la Montaña que conformaban los pequeños propietarios ansiosos de estabilidad política y de seguridad económica, se resentiría profundamente a medida de que la Montaña caería en manos de los revolucionarios.

Tras la expulsión que efectuaron, los líderes de la revolución celebra-

algunos se dirigieron por un camino secreto al monasterio armenio-católico de Nuestra Señora de Bzummar. Tanios se enteró de que estaban ahí y entonces acudió a Bzummar junto a una gran muchedumbre de todas las aldeas con el fin de atacar el Monasterio y reclamar la entrega de los *sheijs*. Sin embargo, como Su Beatitud el patriarca armenio Gregorio VIII estaba presente en el Monasterio, junto a dos obispos y varios sacerdotes, por consideración a Su Beatitud, Tanios y sus seguidores desistieron temporalmente de esta acción. Durante la noche, los *sheijs* abandonaron en secreto el Monasterio [...]. Ibíd., p. 51. “Después, un número de *sheijs* fueron descubiertos en el monasterio de Bkirki, la residencia patriarcal [maronita]. Una muchedumbre bajó de los pueblos y los expulsó de Bkirki [...]”. Ibíd.

195 Carta traducida por Kerr. Ibíd., p. 104.

rían su primera reunión desde la abolición *de facto* de los privilegios de los *sheijs*. En el proceso de organización de filas, y con el fin de determinar la explotación de los bienes recién confiscados, los revolucionarios contarían con el apoyo de los autoproclamados defensores de “la propagación de la verdad entre la gente”, quienes se desplazarían a la Montaña con el fin de asistir en la organización e unificación de filas<sup>196</sup>. De nuevo, el apoyo logístico de la notabilidad beirutí liberal se dejaría entrever.

A principios de la primavera de 1859, todos los miembros de la familia Al-Jazin habían sido expulsados del distrito de Kisirwan. Durante el resto del año y principios de 1860, la revolución se extendería a los distritos vecinos: se estima que el número de revolucionarios podría haber alcanzado unos 23.000<sup>197</sup>. Éstos seguirían impidiendo la vuelta de los *sheijs* a los distritos que controlaban y dejarían de recaudar los impuestos requeridos por las autoridades otomanas. Mientras tanto, la cuestión de la administración del distrito del norte estaba deliberándose en el Consejo, en Beirut, donde el clero y la burguesía jugarían un papel importante en las negociaciones.

No obstante las deliberaciones oficiales, o quizás debido al estancamiento de las mismas, el Patriarca renovaría sus intentos para que *sheijs* y revolucionarios llegaran a un acuerdo. En marzo del 59 convocaría a un número de representantes de la revuelta para sugerirles, como solución, que tres representantes de los *sheijs* ejercieran las funciones fiscal y judicial a cambio de que el resto renunciaran a sus privilegios. No obstante, los representantes convocados evitarían cualquier respuesta clara, y justificarían su posición con base en dos motivos: el primero consistía en que consideraban que los nombramientos le correspondían al Consejo en Beirut. El segundo consistía en que la revuelta disponía de un “representante general” y que dicho representante disponía de un “mandato general” para actuar. Pese pues a que la administración instaurada por los revolucionarios había dejado de pagar los impuestos oficiales, los revolucionarios seguirían escudándose detrás de la legalidad otomana con el fin de legitimar su actividad política. No obstante, en la medida en que al mismo tiempo fundamentaban dicha actividad en un mandato popular, los revolucionarios estaban impulsando una interpreta-

196 Ra'd M., *Lubnan. Min-al-'imarat 'ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 165.

197 *Ibid.*, p. 149. Según la estimación de los otomanos, la población de Monte Líbano en aquel entonces giraba en torno a los 200.000, de los cuales unos 40.000 eran drusos y el resto cristianos. Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 79.

ción de la legalidad otomana que, como más adelante los eventos revelarían, no se correspondía necesariamente con la interpretación del propio Estado otomano en vías de modernización. En este sentido, podríamos afirmar que esta primera fase de la revolución se caracterizaría por la *afirmación del principio de representación popular*.

Dicha afirmación se haría aun más patente con ocasión de la convocatoria del propio representante de la revuelta, Sahin, por el Patriarca. Éste se negaría a acudir a la cita, y justificaría su decisión mediante una carta que firmarían junto a él otros treinta representantes de la revuelta, y en la que se abstenía a negociar sobre la cuestión de los nombramientos oficiales con la excusa de que ésta estaba siendo tratada por el Consejo —en alusión, de nuevo, a la legalidad otomana—. La novedad en relación con el contenido de la carta consistía en que, además de reproducir las demandas iniciales de los rebeldes, incluía una demanda de indemnización por los gastos incurridos por los rebeldes desde el inicio de la revuelta. Asimismo, se insistía en que, “de entre los *sheijs*, ninguno será nuestro representante”. A primera vista, parecería que al exigir que los *sheijs* les indemnizaran, los rebeldes todavía estaban dispuestos a aceptar una vuelta al *statu quo ante* bajo la condición de que ésta implicara una reforma del mismo con base en sus demandas iniciales. En este sentido, la definición de la legitimidad seguiría determinada por las obligaciones recíprocas que conllevaba el pacto de sujeción entre *sheijs* y campesinos. No obstante, al expresar rotundamente su rechazo a cualquier representante que no fuera del pueblo, Sahin cerraba definitivamente la puerta al ejercicio tradicional de la jurisdicción y venía a afirmar el principio de soberanía popular. Aun así, lo cierto es que la radicalización de las demandas en relación con el derecho a la representación no iría acompañado por ningún discurso que exigiera una modificación de los derechos de propiedad que garantizara una mejoría de la situación de los más pobres<sup>198</sup>. Estos habrían centrado sus quejas en la garantía de los derechos de pastoreo cuya tenencia consuetudinaria los *sheijs* habían dejado de respetar. No obstante, la cuestión de la tierra no tardaría en imponerse, y con ello, se rompería la unidad, al menos aparente, de las filas de los rebeldes.

Llegado mayo del 59, los miembros del consejo consultivo todavía no habían alcanzado una decisión en relación con la cuestión del gobierno de la Montaña. Pese al reconocimiento formal por parte de los rebeldes de la lega-

198 Ra'd M., *Lubnan. Min-al-'imarat 'ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 167.



lidad otomana, la prolongación de la crisis llevaría inevitablemente a un enfrentamiento con las autoridades otomanas. En efecto, ante la confusión del Consejo y la intransigencia de los representantes de la revuelta, los otomanos decidirían recurrir a las armas con el declarado fin de restablecer el orden en la Montaña. No obstante, parecería que los informadores que tenía Sahin en Beirut le aseguraron de que en caso de que se produjeran enfrentamientos entre los rebeldes y los *sheijs*, los soldados otomanos tenían la intención de apoyar a los primeros<sup>199</sup>.

Ahora bien, ante la amenaza del envío de nuevas tropas otomanas, las divergencias entre los rebeldes y la Iglesia aumentarían aun más. En efecto, mientras los rebeldes se dedicarían a reforzar sus fuerzas armadas y a atender a sus necesidades mediante la asignación de pan y dinero y la recaudación de un impuesto “revolucionario” individual entre los habitantes, la preocupación de la Iglesia por sus numerosos conventos y amplias tierras, que los enfrentamientos armados estaban empezando a poner en peligro, no haría más que aumentar. Además de estar frontalmente opuesta a la ocupación de la Montaña por parte de las tropas otomanas, que estimaba contraria a la autonomía tradicional de la Montaña —y que de cierto modo arrojaba dudas sobre su capacidad de proteger a la comunidad maronita, y su consiguiente liderazgo político— la Iglesia temía perder de manera definitiva la capacidad de contener a los rebeldes en caso de que éstos logaran una victoria militar<sup>200</sup>. En términos generales, se podría afirmar que la Iglesia empezaba a ver en la revuelta armada una verdadera amenaza a su estatus.

Por ello, y con el fin de reforzar la legitimidad del Consejo a pesar de su inoperancia, la Iglesia exigiría a los otomanos que retiraran sus tropas con el argumento de que dicho consejo no había autorizado su entrada. No obstante el afán de la Iglesia de contener a los rebeldes, éstos interpretarían la retirada otomana como una victoria. Como consecuencia, las confiscaciones de las tierras de los *sheijs* proseguirían; asimismo, el representante general nombraría a dos representantes por aldea con el fin de coleccionar la cosecha, y si la aldea se negaba a colaborar, le enviaba hombres armados. Aparte de su

199 En una carta dirigida a Sahin por un tal Abdulá Al-Juri, el 17 de julio de 1859, éste le informa: “El número de soldados incluye 250 hombres, más 90 irregulares y albaneses, no más. No espere que sean más. Lo que entendí de los soldados mismos es que al comienzo de la batalla se rendirán Ustedes...”. Kerr, *Lebanon in the Last Years of Feudalism*, cit., p. 116.

200 En realidad, el Reglamento de 1845 prohibía el empleo de tropas imperiales en Monte Líbano excepto por recomendación del consejo del *Qa’imaqamiyyat*.



actividad armada, Sahin intentaría conseguir que le nombraran Caimacán del distrito del norte; no obstante, ante la negativa del Consejo, acabaría proclamando 'la república campesina de Kisirwan'.

Ante la escalada revolucionaria, el Patriarca no sólo instaría a Sahin a abandonar Kisirwan, sino que proclamaría asimismo su apoyo a Yusif Karam, un conocido notable del norte de Líbano que mantenía estrechos lazos tanto con la jerarquía eclesiástica como con los misioneros franceses, y que había acogido en su distrito a los *sheijs* expulsados. En efecto, en octubre del 59 el Patriarca volvería con una nueva propuesta que consistía en nombrar como representantes a dos *sheijs* en lugar de a tres, junto a un tercer representante externo, que quería que fuera el propio Karam. No obstante, Sahin volvería a insistir en que el representante proviniera del pueblo –condición que el Patriarca se mostraría dispuesto a aceptar bajo la reserva de que dicho representante no fuera el propio Sahin–.

No obstante, la Iglesia fracasaría de nuevo en sus intentos de mediación. Mientras tanto, los pequeños propietarios de la Montaña, que siempre habían sido reacios a los métodos revolucionarios, manifestarían una desafección creciente hacia la llamada república campesina. Sin embargo, se podría afirmar que la disociación definitiva de la Iglesia y nueva notabilidad en relación con el movimiento campesino se produciría con la extensión de la revuelta más allá de las fronteras del distrito del norte. La extensión geográfica de la revuelta vendría acompañada por una transformación a manos de los rebeldes de la reivindicación de la representación popular en una *reivindicación de la representación comunitaria*, la cual se correspondía con una radicalización del discurso social. Dicha transformación, que afectaría tanto el discurso como las acciones de los dirigentes de la revolución marcaría el comienzo de la segunda etapa del periodo revolucionario, que estaría principalmente caracterizada por la 'sectarización' del movimiento campesino y que culminaría, en 1860, con sangrientos enfrentamientos entre maronitas y drusos, que comenzarían en el distrito del sur y acabarían extendiéndose por todo Monte Líbano.

Afirmar que la segunda etapa del periodo revolucionario se caracterizó por la reivindicación por parte de los líderes de la revuelta, y en especial de su representante general, de la representación comunitaria, no equivale ni a ignorar la religiosidad –esa conciencia de la pertenencia comunitaria– que acompañó la revuelta desde su inicio, ni a presentar la representación popular y su corolario, la igualdad social, y la representación comunitaria y su co-

rolario, la igualdad religiosa, como categorías necesaria y mutuamente excluyentes. Por el contrario, en un contexto en el que las élites locales, incluidas las maronitas, buscaban erigirse en las representantes de unas comunidades religiosas convertidas mediante un discurso político y una narrativa histórica pronunciadamente nacionalistas en auténticas comunidades políticas, cualquier desafío a su representatividad, no obstante sus bases fundamentalmente sociales, conllevaba necesariamente un desafío a aquel discurso político y aquella narrativa histórica que buscaban la legitimación de la representación comunitaria a través de la identificación de la comunidad religiosa con un concepto moderno de la nación. En lo que a la revuelta de los maronitas se refiere, el hecho de que el campesinado solicitara desde el principio la mediación de la Iglesia, e incluso buscara en su apoyo la legitimación de sus demandas, es suficiente prueba de que dicha revuelta siempre estuvo marcada por cierta religiosidad.

Pues bien, la reivindicación de la representación formal del pueblo por parte de los rebeldes había venido a expresar una interpretación de las *Tanzimat* que no se correspondía con la interpretación conservadora de las élites, y a confirmar de paso la ausencia de un intérprete exclusivo de las mismas, no sólo debido a la inevitable interlocución que mantenía el Estado central con las élites locales, sino como consecuencia de la capitalización política a manos de los líderes campesinos del reconocimiento oficial otomano de la igualdad entre sujetos imperiales.

No obstante, lo que la revuelta del 58 no tardaría en revelar era que en la medida en que la identidad sectaria se había convertido en un componente de la emergente cultura constitucional libanesa, dicha identidad vendría a informar –y no a contradecir– la lucha social. De esta manera, aun cuando el discurso en torno a la igualdad social y la abolición de los privilegios en el seno de la comunidad maronita informó la revuelta campesina en el distrito de Kisirwan, su extensión más allá de las fronteras del mismo conllevaría una ‘sectarización’ del discurso, de modo que su fin ya no consistiría en reivindicar la igualdad dentro de la Comunidad, sino en relación con las demás comunidades.

Ahora bien, la novedad de dicha ‘sectarización’ no radicaba tanto en el objeto de la reivindicación –la igualdad religiosa– como en el hecho de que fueran los propios representantes de la revuelta los que se apropiaran de ella. En realidad, la reivindicación por parte de los rebeldes de la representación comunitaria –no deja de ser significativo que tras la expansión geográfica de la

revuelta, su líder dejara de firmar como “representante general de Kisirwan” y empezara a hacerlo como “representante general de los cristianos” – no sólo venía a expresar su rechazo a la representatividad de las élites maronitas, sino el rechazo del conjunto de la comunidad cristiana, que decían representar, a *todas* las élites. En este sentido, ser un sujeto otomano moderno significaba, para los dirigentes populares de la revuelta, ser un “sujeto sectario”<sup>201</sup> porque, según su interpretación de las *Tanzimat*, la modernidad exigía tanto la igualdad religiosa como la igualdad social, y *la verdadera igualdad religiosa sólo podía garantizarse entre sujetos socialmente iguales*. He aquí el verdadero significado de la reivindicación por parte de los dirigentes populares de la representación comunitaria, y el punto de inflexión de una revolución que sin renegar de lo social, vendría a expresar, con consecuencias trágicas, los límites de su convergencia con la identidad sectaria moderna.

Con el fin pues de poder interpretar la reivindicación por parte de los dirigentes populares de la representación comunitaria, así como su impacto sobre la cultura constitucional libanesa, hemos de partir de la siguiente premisa: a pesar de que la religiosidad acompañó la revuelta social desde el comienzo, la articulación de una interpretación popular de la identidad sectaria por parte de los rebeldes sólo se produciría con la extensión geográfica de la revuelta. En este sentido, no hay que entender la ‘sectarización’ de la revuelta como el proceso de *emergencia* de una identidad sectaria anteriormente inexistente, sino como el resultado de los intentos de *apropiación* popular de dicha identidad a través de la reivindicación por parte de los rebeldes de la representación comunitaria. Dicho de otro modo, la ‘sectarización’ de la revuelta a manos de sus dirigentes vendría a *completar* la interpretación popular de las *Tanzimat* que se quiso impulsar mediante la revuelta.

Con el fin de entender el significado de esa interpretación popular, no sólo de la identidad sectaria, sino de las *Tanzimat* en general, así como en relación con la gestación de la cultura constitucional moderna, hemos de empezar por detenernos, aun brevemente, en los hechos que determinaron la ‘sectarización’ de la revuelta. A continuación analizaremos el modo en que dichos hechos propiciaron la articulación de un discurso constitucional popular, igual de moderno que el discurso promovido por las élites, pero marcadamente diferente del mismo.

Mientras que la primera fase de la revolución, como ya hemos visto, estuvo marcada por un desafío popular a la representatividad de las élites dentro

201 “A sectarian subject”. Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 105.

del marco del distrito maronita, la segunda fase se definiría por un desafío de la “comunidad maronita” o “cristiana” a la representatividad de todas las élites y con independencia de su ubicación geográfica. No obstante el hecho de que la religiosidad estuvo presente en el discurso de Sahin desde el principio, lo cierto es que el verdadero alcance de dicha religiosidad sólo se haría patente con la extensión de la revuelta más allá de las fronteras de los distritos cristianos homogéneos. Una clara manifestación de dicha religiosidad consistiría en la alegación, no demostrada, que haría Sahin con el fin de consolidar su liderazgo popular, y que varios testigos contemporáneos recogen, en relación con la posesión de un documento que habrían firmado siete países europeos, y que le garantizaba la libertad para los cristianos y le instaba a defenderla<sup>202</sup>. A primera vista, parecería que el discurso crecientemente religioso del representante general de la revolución contrastaba profundamente con las ideas republicanas que sus mentores habían sostenido inicialmente. Frente al fervor cristiano exhibido por el primero, lo cierto es que algunas de las quejas presentadas ante el Patriarca sacan a la luz determinados comportamientos anticlericales por parte de ciertos dirigentes ilustrados. Así, una carta que dirige un cura de pueblo al Patriarca en mayo de 1859 relata cómo Habalin –que junto a Munayyar había contribuido a la revuelta con su ideología– acompañado por 20 campesinos, le había invitado a abandonar la aldea donde se había convertido en indeseable, y que cuando le había reclamado el pago del impuesto eclesiástico, Habalin le había respondido, “que te pague el que te haya nombrado en este pueblo, [nosotros] no te debemos nada”<sup>203</sup>. No cabe duda de que los métodos de uno y de otro eran muy diferentes; no obstante, se podría afirmar que, en esencia, ambos constituían un desafío al estatus y liderazgo de la Iglesia: el primero, en tanto cuestionaba la legitimidad del impuesto eclesiástico, y por ende, de la Iglesia como institución económica; el segundo, en tanto recurría al sentimiento religioso con el fin de arrebatarse el liderazgo político a la Iglesia. En cualquier caso, el alcance del desafío a la Iglesia se haría mucho más patente con la extensión geográfica de la revuelta.

202 Ra’d reproduce una de las cartas secretas que Sahin dirigió a los habitantes cristianos del distrito de Biblos con el fin de incitarles a unirse a la revolución: “Tengo un mandato de siete Estados para liberar a todos los cristianos, que ya no deben seguir siendo los esclavos de nadie, así que si queréis romper el yugo de la esclavitud nadie os lo puede impedir, aunque fuera gobernador o Caimacán [...] Liberaros ya y no temáis nada. Si necesitarais un ejército armado hacédmelo saber y os lo envío [...]”. Ra’d M., *Lubnan. Min-al-’imarat ’ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 154.

203 Carta del archivo de la sede patriarcal cuyos extractos están reproducidos en Khalifé, “Les révoltes sociales au Mont-Liban”, cit., p. 54.

A partir de la primera mitad de 1859, varios incidentes que se sucederían en un número de distritos mixtos vecinos apuntarían en el sentido de una ‘sectarización’ de la revuelta. No obstante, serían los acontecimientos que tendrían lugar en una aldea del distrito vecino de Matn, habitada por cristianos y drusos, en agosto de ese año, los que aparte de marcar la ‘sectarización’ definitiva de la revuelta, sacarían a la luz todos los elementos de la interpretación popular de la identidad sectaria y de su relación con las *Tanzimat*.

El rechazo, en mayo del 59, por parte de los habitantes maronitas de una aldea mixta, de la decisión del caimacán maronita de restituir la jurisdicción de la tierra a una familia notable drusa con derechos tradicionales sobre la misma, constituye un buen ejemplo de la progresiva ‘sectarización’ de la revuelta. En efecto, la carta que le dirigirían al Patriarca con el fin de solicitar su intervención ante el Caimacán es especialmente reveladora del modo en que la percepción popular de la revuelta había evolucionado. En dicha carta, los habitantes recurren a dos argumentos principales: en primer lugar, alegan que la decisión del Caimacán va en contra de “las regulaciones y los privilegios que le habían sido otorgados a Monte Líbano”<sup>204</sup>. En segundo lugar, y he aquí la novedad en el discurso revolucionario, se preguntan cómo es posible que se les quiera imponer la autoridad de un druso cuando incluso en una villa como Gazir (en el distrito de Kisirwan), cuyos habitantes pertenecían a la misma comunidad religiosa que los *sheijs*, y habían sido gobernados por ellos “desde tiempos inmemoriales”, la gente ya se negaba a reconocer o someterse a su autoridad<sup>205</sup>. Mientras que el primer argumento hace referencia a las regulaciones de la Montaña con el fin de invocar la legalidad otomana y el principio de igualdad social que de ella deriva, el segundo argumento parece inferir que existe un motivo adicional que fundamenta el rechazo de la autoridad de los *sheijs* drusos, y es que los habitantes de la aldea creen pertenecer a una *comunidad maronita que se representa por sí misma*, es decir, sin necesitar de la mediación de las élites, y con independencia de la jurisdicción territorial.

Esta ‘sectarización’ de la representación convertiría cualquier lucha por la igualdad social que se diera en un contexto mixto, en una lucha necesariamente comunitaria. Así, tras el incidente de Gazir, las cada vez más frecuentes campañas que lanzarían los rebeldes contra los notables no cristianos de otras aldeas mixtas –en ocasiones con base en peticiones presentadas por

204 Sus extractos más relevantes están reproducidos en Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 110.

205 *Ibíd.*

sus propios habitantes o incluso el bajo clero maronita— reforzarían la imagen de Sahin como defensor de los cristianos.

La “Liga cristiana local”, con sede en Beirut, vendría a proporcionarle al auto-proclamado representante de los cristianos con el necesario apoyo logístico. Dicha liga, también conocida como “Liga de la juventud maronita” había sido creada en origen para proporcionar ayuda a los enfermos y los necesitados<sup>206</sup>. No obstante, a partir de 1859, su “comité central” se encargaría de comprar armas y de distribuir las gratuitamente entre los comités locales en la Montaña, que a su vez las distribuían a los campesinos. La financiación de la Liga correría a cargo de los grandes negociantes y prestamistas de Beirut y de Dayr Al-Qamar<sup>207</sup>.

Aun así, lo cierto es que los hechos no tardarían en demostrar que con la ‘sectarización’ de la lucha, su trasfondo social no sólo se mantendría sino que de cierto modo se radicalizaría. La ocasión en la que la radicalidad de la propuesta de Sahin se manifestaría plenamente llegaría, como decíamos, en agosto de 1859. Tras una disputa trivial entre un niño druso y un niño maronita en una aldea mixta de Matn, el afán de venganza del padre del segundo llevaría a una escalada de violencia entre los habitantes, que se saldaría con una decena de víctimas cristianas y otra treintena de víctimas drusas<sup>208</sup>. Como consecuencia de dichos enfrentamientos, la violencia sectaria se extendería a las aldeas mixtas de los alrededores, lo que llevaría a las élites en ambos lados, incluidos los obispos maronitas y los líderes religiosos drusos, a intentar calmar a sus respectivas poblaciones<sup>209</sup>. Asimismo, un número de notables de las dos partes se reunirían en la misma aldea cuyos habitantes cristianos habían rechazado la autoridad de los *sheij*s drusos unos meses antes, con el fin de buscar vías para contener a la población y poner un fin a la violencia.

Precisamente, los hechos en torno a dicha reunión vendrían a constituir la mejor expresión del desafío popular, no ya a los residuos del viejo orden que el Reglamento Orgánico vino a encerrar en un marco moderno, sino al nuevo orden que las élites habían impulsado con base en una interpretación conservadora de las *Tanzimat*. En primer lugar, la convocación de la reunión, que Makdisi calificó como “una declaración de una contra-revolución

206 Ra’d M., *Lubnan. Min-al-’imarat ’ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 172.

207 *Ibíd.*

208 Makdisi, *The Culture of Sectarianism*, cit., p. 112.

209 *Ibíd.*

contra la movilización de la población”<sup>210</sup>, venía a expresar un intento por parte de las élites de seguir ejerciendo el liderazgo político, con base en dos premisas interrelacionadas: la primera, que atraviesa el discurso sostenido por la notabilidad desde el comienzo de la revuelta, y de la que los relatos de la época que más adelante comentaremos dan fe, consistía en la naturaleza ignorante y por tanto irracional de la población. La segunda consistía en que la legitimidad del liderazgo político de las élites derivaba del conocimiento y la consiguiente racionalidad que caracterizaba su comportamiento. En este sentido se podría afirmar que la convicción que tenían los *sheijs* que acudieron a la convocatoria de su capacidad de contener a sus respectivas poblaciones se debía precisamente a su incapacidad de reconocer que los actos de los rebeldes desde que estallara la revuelta popular habían venido expresando la existencia de una comunidad política que renegaba de la dicotomía tradicional entre las élites ilustradas y el campesinado ignorante, y que dicha comunidad política la conformaban los habitantes maronitas de la Montaña. En este sentido, el hecho de que los *sheijs* maronitas acusaran al Patriarca de haber incitado a la población en su contra formaba parte del viejo discurso de la ignorancia que tradicionalmente había informado el ejercicio de la jurisdicción con base en el pacto de sujeción. En realidad, al denegarles al movimiento su espontaneidad y consiguiente autonomía, los *sheijs* venían a denegarles a los actos de los rebeldes su naturaleza racional y por tanto legítima. Precisamente, tanto la naturaleza del acuerdo al que llegarían los notables drusos y maronitas como la reacción popular al mismo, sacarían a la luz la existencia de dos interpretaciones del orden y de la legitimidad que estaban profundamente confrontadas.

Las manifestaciones de la confrontación entre dichas interpretaciones se habían agudizado considerablemente con la ‘sectarización’ de la revuelta. En efecto, mientras que las élites acusarían al Patriarca de manipular a la población con el fin de demostrar la ignorancia de la última, los dirigentes de la revuelta seguirían solicitando su mediación, a pesar de la proclamación de la revolución, porque no sólo buscaban defender al campesinado frente a los abusos de los *sheijs*, sino que además *buscaban en la garantía de la identidad sectaria un instrumento de legitimación de su discurso social*. Efectivamente, al hablar en nombre de los habitantes cristianos de la Montaña, cualquier demanda que realizaran habría de justificarse con base en los intereses de la

210 “Their meeting had all the hallmarks of a declaration of a counterrevolution against the mobilization of the *ahali*”. *Ibíd.*, p. 113.



comunidad cristiana definida como tal. No obstante, el verdadero alcance de la divergencia entre las interpretaciones del orden y de la legitimidad sólo se daría con la conclusión del acuerdo entre los notables drusos y maronitas y el posterior intento fallido de ponerlo en marcha.

En efecto, pese al número elevado de muertes que la violencia había dejado en ambos rangos maronita y druso, los notables que se reunieron con el fin de intentar contener a la población lograrían alcanzar un acuerdo. Según le relatarían posteriormente al Patriarca, dicho acuerdo, además de implicar un compromiso por parte de las élites de detener los enfrentamientos, consistía en asistir a los *sheijs* maronitas que habían sido expulsados del distrito en revolución y ayudarles a recuperar sus propiedades. No obstante, en cuanto trascendió el contenido del acuerdo, los habitantes maronitas de la aldea en la que se habían producido los primeros enfrentamientos entre drusos y maronitas no sólo lo rechazarían de plano sino que además solicitarían la ayuda de Sahin, y esgrimirían como motivo de ello la amenaza que representaban los drusos para la comunidad cristiana.

Tanto el objetivo de la reunión –la contención de la población– como el objeto del acuerdo –la cooperación de notables maronitas y drusos en la supresión de la revuelta– no sólo demuestran que las élites buscaban recuperar el liderazgo político sino que además pretendían ejercerlo con base en reivindicaciones respectivas de representatividad comunitaria.

Sin embargo, a pesar de la naturaleza moderna de dichas reivindicaciones, que conformaban una interpretación conservadora de las *Tanzimat*, se podría afirmar que el acuerdo reflejaba asimismo una concepción del orden político-jurídico reminiscente de la constitución mixta del antiguo régimen. En efecto, las discusiones entre los *sheijs*, que están recogidas en un informe dirigido al Patriarca, se habían centrado en la erosión de su liderazgo como consecuencia de las rivalidades internas, en especial en el lado maronita<sup>211</sup>. La decisión de auxiliar a los *sheijs* depuestos de Kisirwan constituía en este sentido una forma de expresar la unidad y solidaridad necesarias para recuperar el respeto y consiguiente subordinación de los rebeldes, así como el liderazgo político.

211 El informe, que Makdisi cita, recoge las declaraciones que hizo un *sheij* druso durante la reunión: según el mismo, el motivo más importante de los disturbios era el hecho de que los notables y los caimacanes habían sido incapaces de ponerse de acuerdo en el pasado, y que eso había “reducido su estatus y resultado en una ausencia de deferencia por parte de los *’ahali*”. *Ibíd.*



No obstante, la reacción de la población maronita vendría a deslegitimar el acuerdo, y con ello la facultad de representación en la que se había basado. Lo más relevante del mensaje de los habitantes maronitas del distrito mixto que invocaron la protección del líder de la revolución era que el motivo de dicha invocación consistía en *la identificación de la representatividad con la garantía y protección de los intereses de la comunidad cristiana*. Frente al pacto de sujeción, que establecía una relación de fidelidad del campesinado hacia los *sheijs*, el pueblo maronita exigía que la comunidad cristiana, y el interés de la misma, se convirtieran en el objeto de fidelidad del conjunto de sus miembros, incluidos los *sheijs*. La colaboración entre élites, que bajo el antiguo régimen había constituido la esencia de la constitución mixta, ya no sólo carecía de base legítima sino que se interpretaría incluso como *una traición de los sheijs maronitas a la comunidad cristiana*. En efecto, al encomendar la tarea de defenderles a Sahin, los habitantes maronitas de la aldea mixta vendrían a fundamentar su rechazo a la legitimidad de la representación de las élites en las consecuencias perjudiciales del acuerdo, que al privar a los habitantes maronitas de una protección efectiva frente a la percibida amenazadrusa, iba en contra de *los intereses de la comunidad cristiana*. Ese desplazamiento de la legitimidad hacia la comunidad cristiana no suponía el regreso a una especie de “parentesco primitivo”, sino la creación de una “nueva geografía”<sup>212</sup>. Dicha geografía desdibujaba las fronteras de partición a favor de aquellas fronteras imaginarias que de coincidir con fronteras viables quizá podrían haber conformado una nación.

En cualquier caso, la confirmación de la disolución definitiva del pacto de sujeción entre los *sheijs* y el campesinado vendría con la conciencia que alcanzarían los *sheijs* que habían acordado auxiliar a sus vecinos, de que no podrían contar con la participación de la población en la expedición armada con la que pretendían suprimir la revuelta de Kisirwan, sino que, con la invocación de Sahin, más bien debían temer que se levantara contra ellos a semejanza de lo sucedido ahí.

A pesar de los enfrentamientos sectarios en Matn y las tentativas contrarrevolucionarias de los *sheijs*, la revuelta seguiría extendiéndose más allá del distrito de Kisirwan. En efecto, el éxito que tuvo ahí había aumentado considerablemente las expectativas del campesinado en todo Monte Líbano,

212 “It marked for them a coming of age –not a return to a primordial kinship with other Christians but a new geography that enabled them to come to the aid of ‘brothers’ in distress in Shi’a and Druze regions of Mount Lebanon”. *Ibíd.*, p. 115.

incluido el que se hallaba en los distritos drusos del sur. De hecho, en algunas aldeas íntegramente drusas, habría varios intentos de alzamiento contra los *sheijs*. No obstante, estos últimos no tardarían en contener aquellos intentos. En realidad, los *‘uqqal* o sabios drusos, que gozaban de un gran prestigio en el seno de la comunidad, dirigirían a los campesinos repetidas advertencias sobre la amenaza que representaban los cristianos –los incidentes de Matn constituían en este sentido la mejor prueba de ello– y les insistirían sobre la importancia de mantener los lazos de solidaridad que los unían con los *sheijs*. Por ello, y ante la falta de confianza que se había instalado en el seno del campesinado entre drusos y maronitas a raíz de los enfrentamientos sectarios que se habían producido en el pasado, los campesinos drusos no terminarían de alzarse. Como consecuencia, los enfrentamientos con el campesinado maronita, deseoso de desprenderse de la autoridad de los *sheijs* drusos, no tardarían en producirse.

No obstante, mientras duró la “república campesina”, el distrito de Kisirwan fue testigo de un número de instituciones revolucionarias que, a pesar de su naturaleza efímera, no dejan de demostrar una capacidad sorprendente de organización popular. Quizás debido a su corta vida, o a una *percepción de excepcionalidad* que arroja dudas sobre su vocación de institución, su creación y modo de funcionamiento no han recibido suficiente atención por parte de los historiadores. Esa percepción de excepcionalidad no sólo atraviesa la historiografía sobre la revolución campesina sino que, de forma mucho más reveladora –que quizá ayuda a explicar aquella historiografía– se desprende de los relatos contemporáneos cuyos autores, miembros de las élites tradicionales o de la notabilidad, toman partido por la opción reformista y desestiman la república en tanto desviación errónea y por consiguiente excepcional<sup>213</sup>. Parecería en este sentido que la personalidad de Sahin, a menudo retratada en términos despectivos, sirvió para retro-alimentar esa postura anti-revolucionaria y desestimar el gobierno republicano en tanto que arbitrario<sup>214</sup>. No obstante, quizá el factor que más refuerza esa percepción es el hecho de que no obstante la proclamación de la república, Sahin, con el

213 El *sheij* ‘Abbas Al-Jazin; el padre Mansur Al-Hattuni; Antun Al-‘Aqi.

214 Kerr resume el desconcierto que generó entre sus contemporáneos, y que sigue generando, la personalidad de Sahin de la siguiente manera: “Tanyûs Shâhîn, ex-muleteer, ex-blacksmith, and self-appointed Robin Hood, half-literate dictator of the village proletariat who in 1859 proclaimed a peasant republic in Kisrawân, remains one of the most obscure yet no doubt significant figures...”. Kerr, *Lebanon in the Last Years of Feudalism*, cit., pp 21-22.

beneplácito del resto de los dirigentes de la revuelta, seguiría participando del proceso de mediación impulsado por la Iglesia –lo cual refleja cierta disposición a alcanzar un acuerdo con los *sheijs*– como también seguiría refiriéndose al Consejo de Beirut, al que en ningún momento dejaría de reconocerle abiertamente la facultad de pronunciarse sobre la cuestión administrativa en el distrito del norte. Sin embargo, también es cierto que la ruptura definitiva entre la ‘burguesía’ del distrito de Kisirwan y el campesinado se produciría precisamente en torno a las instituciones de la república y a su vocación de permanencia. Así, la cuestión de la propiedad, que mientras los *sheijs* permanecieron expulsados se gestionó sin mayor incidencia, provocaría profundas divisiones con ocasión de la negociación del regreso de los *sheijs* al Distrito.

En términos generales, se podría afirmar que no obstante el hecho de que los dirigentes de la revuelta seguirían expresando su sometimiento a la legalidad otomana hasta el final –no hay que olvidar que habían buscado la fuente de legitimación de su discurso y reivindicaciones en las *Tanzimat*– el hecho es que, con la proclamación de la república, llevarían a cabo una ruptura *de facto* con dicha legalidad a través de una interrupción de la normalidad fiscal<sup>215</sup>. En efecto, tras la expulsión de los *sheijs* del Distrito, los rebeldes dejarían de pagar los impuestos debidos al Estado otomano, y establecerían mecanismos de gobierno no reconocidos por aquel.

Éstos conllevarían la división del distrito en cuatro unidades administrativas. No obstante, la verdadera autoridad seguiría residiendo en la asamblea general: ésta llegaría a congregarse en torno a los noventa delegados, quienes, en los días inmediatamente posteriores a la expulsión de los *sheijs*, se reunirían a diario<sup>216</sup>. No obstante, tras la relativa estabilización del Distrito, sólo lo harían en caso de necesidad y con el fin de abordar las cuestiones más importantes.

215 En una carta del 22 de junio de 1859, “los representantes de las aldeas de Kisirwan” se dirigen al Patriarca con el fin de responder a la petición que les había transmitido, mediante mensajero, de acudir ante el Caimacán. En la medida en que la comparecencia ante el Caimacán parece implicar un cuestionamiento de su conducta, los representantes reniegan de su comportamiento revolucionario. En efecto, afirman que “si ha habido personas que le han hecho peticiones a Su Excelencia [el Caimacán] que distan de la verdad, eso es algo que nosotros no hemos hecho. Al contrario, en todo momento obedecemos sus órdenes [las del Patriarca] y las órdenes de la Sublime Puerta– ¡que el Señor de la creación la preserve!” *Ibíd.*, p. 116.

216 Ra‘d M., *Lubnan. Min-al-‘imarat ‘ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 150.

En lo que al modo de funcionamiento de la asamblea se refiere, los delegados recurrían al voto mayoritario para la adopción de las decisiones, y los documentos aprobados por la asamblea llevaban la firma de todos los delegados ahí presentes. La elección y envío de dos delegados a la asamblea era la única condición con la que tenía que cumplir cualquier aldea que quisiera sumarse a la revolución. Aun así, no obstante la naturaleza altamente participativa de la asamblea, su convocación correspondía al representante general, como también lo hacía la gestión diaria de la revolución. En este sentido, parecería que Sahin, tal y como se desprende de las cartas dirigidas por delegados varios al Patriarca, disponía de competencias absolutas en lo que a las negociaciones con las distintas partes –los *sheijs*, a través de la mediación de la Iglesia, los cónsules europeos, los miembros maronitas del Consejo de Beirut, y las autoridades otomanas– se refería.

No obstante, lo cierto es que, en lo que podría calificarse como el primer periodo de la república, Sahin no dejaría de buscar el consentimiento de los delegados antes de tomar decisiones importantes. Es más, a pesar del creciente recelo de los pequeños propietarios de la Montaña, que empezaban a percibir los expolios a las propiedades de los *sheijs* expulsados por parte de los campesinos como una amenaza a su seguridad y a resentirse económicamente de la falta de estabilidad, aquellos seguirían participando activamente en la asamblea y mantendrían cierta influencia sobre la misma. En efecto, ante la perspectiva de un regreso negociado de los *sheijs* expulsados, los delegados ‘burgueses’ instarían a la asamblea a condicionar dicho regreso al pago de las deudas que mantenían con los prestamistas y pequeños comerciantes de la Montaña. En este sentido, podríamos afirmar que, en ese primer periodo que comprende los meses inmediatamente posteriores a la proclamación de la república, el funcionamiento de la principal institución revolucionaria estaría marcado por la colaboración entre unos y otros con el fin compartido de *extender el principio de igualdad a las relaciones que mantenían los sheijs con el resto de la población*<sup>217</sup>.

217 En una carta dirigida a Tanios Sahin, fechada el 8 de septiembre de 1859, un tal Mijail ‘Assaf –probablemente prestamista– le solicita que interceda ante un *sheij* de los Jazin para instarle a saldar su deuda con él. ‘Assaf expone: “Le hemos reclamado la deuda repetidamente, pero sigue postergando. Le rogamos que nos firme la carta adjunta con su presente sello, quizá así nos pague. Si no paga pero no contesta nuestro derecho, no sabemos de otras vías para conseguir el dinero salvo a través de sus esfuerzos, pues Usted tiene los medios para conseguirlo, y sus palabras son escuchadas por el *sheij* mencionado. Aceptará lo que le Usted diga y renunciará a su postergación y excusas [...]”. Tanto el objeto de

En lo que al aparato administrativo se refiere, éste se caracterizaría por su relativa sencillez. De nuevo, su relevancia residía en el hecho de que funcionaba al margen de la legalidad otomana y estaba conformado por miembros del campesinado. Dicho aparato estaba constituido por tres figuras principales: los *munadun* o heraldos, los *jayyala* o jinetes, y los *muhayyiyun* o ‘agitadores’<sup>218</sup>. En realidad, mientras que la figura del heraldo, encargado de anunciar las decisiones adoptadas por las autoridades revolucionarias en las distintas aldeas, así como la del jinete, encargado de mantener la seguridad, eran figuras corrientes cuya denominación no conllevaba connotaciones necesariamente revolucionarias, la del llamado *muhayyiy* cuya traducción literal es ‘agitador’, sí parece implicar el ejercicio de unas funciones que van más allá de la mera ejecución de decisiones u órdenes. En una carta dirigida al Patriarca y fechada el 3 de enero de 1859, los habitantes de dos aldeas que todavía no se habían sumado a la revuelta le informan sobre la visita de dos hombres que les habrían solicitado el envío de dos representantes por aldea con el fin de participar de la asamblea que se iba a celebrar en la aldea sede de la revuelta. En primer lugar, los habitantes le comentan al Patriarca que la visita dio lugar a un “debate general” entre los habitantes que, “a petición del *sheij* Tanios Sahin, fue verbal, sin que de ello se dejara constancia por escrito”. En segundo lugar, le relatan cómo, poco después, el representante de la villa de Yunie acudió junto a unos cuarenta hombres, y con una declaración escrita en manos, firmada por los representantes, y cuyo texto literal era el siguiente: “Les rogamos consideren [lo que les hemos solicitado]”. Tras esto, la carta prosigue: “Después de deliberar entre nosotros le daremos una respuesta. Hemos notado en relación con Say‘an [el representante de Yunie] que [como] no se ha llevado por nuestra parte ningún compromiso escrito de unirnos a él o a los demás representantes, se siente libre de maltratar a cualquiera de nosotros que se dirija a Yunie o a otro lugar”<sup>219</sup>.

La descripción de la actuación de los dos hombres despachados por Sahin, además de arrojar luz sobre el papel del agitador, deja entrever una actitud un tanto autoritaria del representante general. Más adelante veremos

la carta como el hecho de que ‘Assaf firma como “tu hermano, Mijail ‘Assaf” demuestran la afinidad, o al menos la identidad de intereses, que todavía subsistía entre la clase ‘burguesa’ o adinerada y el líder popular. Kerr, *Lebanon in the Last Years of Feudalism*, cit., p. 117.

218 Ra‘d M., *Lubnan. Min-al-‘imarat ‘ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 151.

219 Carta traducida del árabe y reproducida por Kerr en Kerr, *The Last Years of Feudalism*, cit., p. 105.

cómo, a medida que la brecha entre la nueva notabilidad y el campesinado iría profundizándose, el papel de los ‘agitadores’ cobraría dimensiones crecientemente despóticas.

Además de aquel aparato administrativo, Sahin disponía de una unidad de varios centenares de hombres, cuyo tamaño incrementaba en casos de necesidad, a través de un número de voluntarios de distintas aldeas que se ponían a su disposición. La financiación de dicha unidad se llevaba a cabo con el capital que Sahin había conseguido reunir gracias a la cosecha de trigo y los ingresos de la seda que habían generado las tierras de los *sheij*s expulsados, y que guardaba en su casa, así como a través de las tasas extraordinarias o ‘impuesto revolucionario’ que se había generalizado en las aldeas desde la proclamación de la república. Como también veremos más adelante, esas tasas extraordinarias terminarían por reducir la popularidad de Sahin y su capacidad de movilización, en especial tras el estallido de la violencia sectaria en el distrito del sur.

Por último, en lo que a la administración de la justicia se refiere, los dirigentes de la revuelta prescindirían de la jurisdicción tradicional de los *sheij*s. En realidad, Sahin se convertiría en una especie de juez supremo, mientras que los delegados de las aldeas se encargarían de castigar a los adversarios de la revolución así como a los que atentaban contra la seguridad general<sup>220</sup>. En este sentido se convertirían en la autoridad de primera instancia para la resolución de los conflictos entre campesinos, y contarían con la asistencia de colaboradores de sus aldeas<sup>221</sup>. De esta forma se podría afirmar que el sistema vendría a garantizar una amplia participación popular en la administración de la justicia, además de poner un fin definitivo a la jurisdicción de los *sheij*s.

No obstante, en la medida en que Sahin, junto al resto de delegados, participaba del proceso de toma de decisiones, el poder que llegaría a concentrar podría calificarse de absoluto<sup>222</sup>. El absolutismo con el que Sahin gobernaría la República no sólo se reflejaría en el modo en que concentraba los dos poderes legislativo y judicial, sino, de forma mucho más interesante –y que resalta el liderazgo comunitario de Sahin– en la manera en la que buscaría

220 Ra’d M., *Lubnan. Min-al-‘imarat ‘ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 151.

221 *Ibíd.*

222 “Emitía ordenes para garantizar derechos y castigar a los infractores de la forma que estimaba conveniente, sin oposición ninguna, hablando con la autoridad del ‘gobierno republicano’”. Kerr, *The Last Years of Feudalism*, cit., p. 53.

transmitir sus decisiones al pueblo. En efecto, el auto-proclamado representante de los cristianos utilizaría los púlpitos para difundir su interpretación de la justicia y del orden, que fundamentaría en los preceptos cristianos. Ese recurso a la religiosidad confirma que Sahin recurriría crecientemente a la noción de la comunidad cristiana con el fin de dotar sus actos de legitimidad.

En efecto, en una carta que dirigiría al clero de una aldea, Sahin escribía: “Informamos a Sus Reverencias lo que ya es sabido por Ustedes, en relación con los incidentes que tienen lugar en los días de fiesta como consecuencia de la consumición de ‘araq y vino. La Asamblea ha acordado que habría que anunciar en todas partes que el que bebe ‘araq o vino fuera de su casa y causa por ello algún daño, pronuncia palabras indecorosas, insulta o discute, etc. comete un acto muy vil. Que Dios –exaltado sea– haga que todos los fieles de la Iglesia y los líderes así lo proclamen. Esperamos que Sus Reverencias anuncien esto en la Iglesia a todo el pueblo. El que cometa alguna trasgresión después de dicho anuncio y cause el más menor de los daños, será castigado por un mes [en la cárcel] o varias veces ese período [...]”<sup>223</sup>.

Sahin no sólo habla en nombre de la comunidad cristiana sino que se dirige a ella, y lo hace a través de sus pastores espirituales con el fin de dotar las normas adoptadas por la Asamblea de legitimidad moral. La sanción anunciada por alterar el orden no es completamente legalista sino que admite un margen de apreciación que podría derivar en arbitrariedad. No obstante, lo que se desprende del tono de la carta –y que probablemente se transmitiera a sus receptores como tal– es que la conservación de la justicia ya no dependía del despotismo de los *sheijs* sino que constituía una actividad fundamentalmente *participativa* y orientada al bien general del conjunto de la comunidad maronita.

No obstante esa insistencia sobre la existencia de una comunidad cristiana que se habría transformado, ya no a manos de las élites sino mediante una especie de contrato social entre sus miembros, en comunidad política, lo cierto es que la evolución en el funcionamiento de las instituciones revolucionarias no tardaría en sacar a la luz profundas divergencias entre los objetivos de la ‘burguesía’ de la Montaña y las expectativas del campesinado. En contraste con la actitud crecientemente conservadora de la primera, el destino de los *sheijs* expulsados y de sus propiedades darían lugar a la formulación por parte de los dirigentes campesinos de demandas cada vez más radicales, las cuales se traducirían en un mayor control de las instituciones revolucionarias. En este segundo periodo de la república, tildado por los historiadores

223 Carta traducida del árabe y reproducida por Kerr. *Ibíd.*, p. 139.



contemporáneos como “la rebelión ‘acampesinada’”<sup>224</sup>, la cuestión de la propiedad se convertiría en un factor profundamente divisivo, que alienaría a la ‘burguesía’ reformista y a la Iglesia<sup>225</sup>.

No obstante el hecho de que, tras expulsar a los *sheijs*, los rebeldes confiscarían sus tierras y repartirían los frutos entre el campesinado, los dirigentes de la revuelta no llevarían a cabo una verdadera *expropiación* con vistas a una redistribución que se estimara equitativa. Aun así, la confiscación de la tierra no sólo implicaría su usufructo por parte de los campesinos, sino que, con el fin de privar a los *sheijs* expulsados de todo beneficio, comportaría asimismo una prohibición a los que habían compartido el usufructo con ellos, en virtud de un contrato de aparcería, de pagarles por la parte de la cosecha que les correspondía. No obstante, es importante señalar en este sentido que las confiscaciones sólo afectarían a las propiedades de los *sheijs*; los campesinos que trabajaban las tierras de la Iglesia, e incluso de los pequeños propietarios, seguirían contribuyendo la parte que les correspondía. Por ello, no se puede afirmar que el principio de la distribución de la propiedad entre los rebeldes se hubiera aplicado, a pesar de su utilización para la satisfacción del interés general de los campesinos.

Sin embargo, sería precisamente en torno a la cuestión de la propiedad que se produciría la alienación definitiva entre el campesinado por un lado, y la Iglesia y pequeños propietarios por otro. En efecto, tras manifestar los notables del Zouq su disposición a volver a acoger a los *sheijs* expulsados en caso de que estos últimos accedieran a la elección de representantes populares, la discrepancia entre unos y otros acabaría desembocando en auténticos enfrentamientos armados. En los meses inmediatamente posteriores a la proclamación de la República, Sahin ya había manifestado una clara

224 Ra'd M., *Lubnan. Min-al-'imarat 'ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 154.

225 Haciendo referencia a los eventos inmediatamente posteriores a la expulsión de los *sheijs*, 'Aqiqi expresa sus dudas sobre la veracidad de las alegaciones de los rebeldes en relación con las posesiones que los *sheijs* les habrían tomado y que pretendían recuperar. No resulta difícil imaginar que la nueva notabilidad de la Montaña entonces albergara dudas parecidas: “Después, durante la época de la cosecha en el año de 1859, la gente elaboró unas listas con las posesiones que los *sheijs* les habían tomado, y luego procedió a recuperar algunas de estas propiedades –y lejos queda de nosotros saber si dichas alegaciones eran verdaderas o falsas–. Tanios Sahin reunió algunas de las posesiones de los *sheijs* en los distritos costeros y montañosos, incluida la seda y el trigo, y las almacenó en su casa. Se llevó dichas propiedades en virtud de la autoridad del pueblo”. Kerr, *The Last Years of Feudalism*, cit., p. 53.



tendencia radical; sus seguidores no dudarían en acudir a las aldeas que se negaban a reconocer la autoridad del gobierno republicano, con el fin de doblegarlas por la fuerza<sup>226</sup>. Con la alienación de los pequeños propietarios, el sometimiento forzado de las aldeas no sólo reforzaría a Sahin como dirigente incontestado de la revolución, sino que situaría crecientemente a las instituciones revolucionarias al servicio de los intereses del campesinado –tanto de los que apenas poseían nada como sobre todo de los que no poseían nada–.

Las consecuencias de la alienación de la Iglesia y la notabilidad de la Montaña, así como los límites del acaparamiento por parte del campesinado de las instituciones revolucionarias, se manifestarían de pleno con el estallido de la violencia sectaria entre drusos y maronitas y la incapacidad de Sahin y de sus hombres de poner un freno a las masacres que se cometerían contra los cristianos que habitaban el distrito del sur. A finales de mayo de 1860, a raíz de los primeros enfrentamientos, Sahin se desplazaría junto a sus hombres a Matn, con el propósito de auxiliar a los cristianos del sur. No obstante, los otomanos despacharían sus tropas entre los dos distritos, lo cual dificultaría en desplazamiento de Sahin y favorecería a los drusos. Entonces comenzarían las masacres contra los maronitas, y no se detendrían hasta el 6 de julio, más de un mes después. La incapacidad del “defensor de los cristianos” de protegerles supondría un golpe político y moral que tendría graves consecuencias sobre la reputación de la “autoridad campesina”. Dicha autoridad se vería aún más debilitada con el comienzo de la llegada masiva de los desplazados maronitas del sur al distrito del norte.

Mientras tanto, el consejo del *Qa’imaqamiyyat* del norte se había pronunciado sobre el conflicto entre *sheijs* y campesinos, de modo que la legitimidad de las instituciones revolucionarias –cuya vocación de permanencia nunca se defendió abiertamente– habría que medirse contra la manifestación legal del Consejo. En efecto, la resolución vendría a dar una respuesta a las nueve demandas que se habían formulado contra los *sheijs*. A continuación enumeramos, primero, la queja, y después la respuesta correspondiente a la misma que dicta la decisión<sup>227</sup>:

*Abolición del derecho [de los sheijs] a los regalos, tanto colectivos como individuales, y restitución de los que ya se habían hecho.*

Los regalos colectivos son contrarios a la ley. Están prohibidos. Los

226 “A cada aldea que hacía caso omiso de sus palabras, se enviaba una multitud de gente de otras aldeas para obligarla a obedecer”. *Ibíd.*

227 El texto de la resolución está reproducido en Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., pp. 269-271.

regalos individuales son objeto de litigios que se examinarán de forma individual, pues los *sheijs* sostienen que tenían derecho a ellos por motivo de ventas anteriores. Forman parte del precio de los terrenos que se cedieron a muy buen precio. Los regalos que ya se habían hecho pertenecen al pasado y ya no se debe hablar de ellos.

2. *Abolición del derecho de los sheijs de conceder autorizaciones de matrimonio [a los campesinos]. Reembolso de los impuestos percibidos.*

3. *Prohibición a los sheijs de pegar a los campesinos, y de someterles a la faena. Sólo tendrán el derecho de emitir órdenes los administradores del distrito.*

En la medida en que estas quejas están justificadas, se admite la demanda. Se prohíbe a los *sheijs*, a excepción de los administradores, emitir órdenes o pedirles cualquier otra cosa a los campesinos.

4. *Rechazo del pago del impuesto individual a los sheijs. Abolición del impuesto personal (que equivale a un impuesto y medio) y de su percepción para los bienes raíces. Restitución de las cuantías pagadas.*

A partir de ahora un tercio de los impuestos lo conformarán los impuestos personales, y dos tercios los impuestos reales. Esto es conforme a la justicia. No se hablará más del pasado.

5. *Restitución de los tres impuestos de los tres años en los que Kisirwan estuvo exento por motivo de su contribución a la victoria del ejército egipcio en 1840. Los sheijs recaudaron ese impuesto pero no lo pagaron al Estado.*

Esta pretensión no está probada. En caso de que lo fuera, procederemos al reembolso después de sustraer los gastos de operación.

6. *Las cuantías que los sheijs recibieron en 1840 para pagar a los voluntarios que habían luchado en los rangos de las tropas aliadas [las egipcias] deberían pagarse a los que las habían merecido.*

Es imposible establecer la verdad sobre este asunto que tuvo lugar hace más de 15 años. Los campesinos no han indicado a quien le fueron pagadas aquellas cuantías. Entonces: sobreseimiento.

7. *Restitución del impuesto y medio que se recaudó para la operación catastral que no tuvo lugar.*

Se ha ordenado una investigación. Restituiremos las cuantías después de sustraer los gastos de operación.

8. *Restitución de los impuestos de 1840: bajo el pretexto de que se habían percibido, no se pagaron al tesoro público y el Estado había dispensado a la población.*

Se ha probado que las cuantías se pagaron al Gobernador y que los *sheijs* no se aprovecharon [y se los quedaron].

9. *Los campesinos exigen su derecho de elegir ellos mismos a los representantes que asistirían al administrador del distrito. Tendrían como labor controlar el reparto de los impuestos y velar por la buena administración de los asuntos públicos.*

El nombramiento de representantes que acompañen al administrador es contrario a la ley de la Montaña. No podemos instituirlos. No obstante, confiamos la recaudación de impuestos a personas fiables en cada aldea. Esto garantizaría la justicia en la distribución y la recaudación.

Las quejas presentadas ante el Consejo podrían clasificarse en tres categorías: en primer lugar, las tendentes a la abolición de los privilegios derivados del ejercicio tradicional de la jurisdicción, a la que pertenecen las primeras tres; en segundo lugar, las relativas a prácticas fiscales del pasado estimadas abusivas, a la que pertenecen las cuatro siguientes; y en tercer lugar, la que tiene como objeto la introducción de una modificación al Reglamento en relación con el ejercicio oficial de la función fiscal, que conforma la última queja. La primera observación a la que llaman estas categorías es que, a excepción de la novena, se centran en la reparación. En este sentido, no terminan de reflejar el discurso revolucionario que se sostendría posteriormente a su formulación. Incluso en lo que a los representantes del pueblo se refiere, se podría sostener que en la medida en que su elección estaba prevista por el Reglamento para los distritos mixtos, la demanda tenía como objeto la extensión de la aplicación de una medida ya existente. La segunda observación se refiere a la resolución del Consejo: si bien accede a la reparación de los agravios en los casos demostrados, rechaza la demanda que no sólo había ocupado el corazón de las negociaciones emprendidas por el representante general de la revuelta, sino que se había transformado considerablemente a raíz de la proclamación de la revolución. Por último, el hecho de que las quejas no incluyeran ninguna referencia a la cuestión de la propiedad refuerza, de cierto modo, la percepción de excepcionalidad que arroja dudas sobre la vocación de permanencia de las instituciones revolucionarias tras la confiscación de las propiedades de los *sheijs*, y por consiguiente, de la “república campesina”.

En cualquier caso, lo cierto es que la adopción de la resolución no produciría ningún efecto palpable. Mientras que el enviado extraordinario de la Sublime Puerta estaba volcado en la formación de una comisión de investigación y de reconciliación que tenía como fin la determinación de respon-

sabilidades en las masacres que habían tenido lugar contra los cristianos, los representantes de la revuelta alcanzarían un acuerdo que permitía el regreso de los *sheijs* al distrito de Kisirwan.

Ante la derrota moral de Sahin, los *sheijs* expulsados de Kisirwan empezarían a planificar su regreso y la recuperación de sus derechos, y contarían para ello con el apoyo de la jerarquía eclesiástica. En realidad, la presión que ejercería la Iglesia sobre los dirigentes de la revuelta con el fin de que pusieran un fin al movimiento y reconocieran los derechos de los *sheijs* fue tal que aquellos acabarían por ceder<sup>228</sup>. No obstante, la aceptación por parte de los rebeldes del regreso de los *sheijs* al distrito no produciría una vuelta inmediata al *statu quo ante*.

En efecto, el 29 de julio de 1860, los representantes de 21 pueblos del distrito de Kisirwan, que sumarían un total de 85 firmas, firmarían la “declaración de la unión de aldeas”, en la que aceptaban el regreso de los *sheijs* expulsados a sus hogares y la recuperación de sus bienes, y afirmaban que el perdón se había acordado por ambas partes, pero bajo reserva de que las *disputas materiales* se resolvieran por la vía judicial y según las leyes en vigor<sup>229</sup>. No obstante, dicha declaración no hacía ninguna alusión a la dimensión político-administrativa del conflicto ni proponía una solución al respecto. Más bien, y a pesar del regreso de los *sheijs*, el distrito seguiría durante meses bajo la autoridad *de facto* de Sahin, y éste seguiría sin pagar impuestos a las autoridades otomanas. Asimismo, los *sheijs* no lograrían recuperar sus propiedades tal y como lo estipulaba el acuerdo, a pesar de la presión ejercida por el nuevo caimacán y por las autoridades eclesiásticas. No obstante, las aldeas irían reconociendo la autoridad del nuevo caimacán progresivamente, y renunciando con ello a la de Sahin. El Zouq, donde se había celebrado la histórica asamblea previa a la proclamación de la revolución, lo haría en noviembre de 1860; las aldeas de Kisirwan este, cuyos habitantes, más desprovistos, habían impulsado la radicalización de la revuelta, no lo harían hasta principios de 1861.

El abandono definitivo de la Iglesia a Sahin se produciría con ocasión de los eventos de 1860. La jerarquía eclesiástica responsabilizaría a Sahin de las masacres cometidas contra los maronitas del distrito del sur, y lo recriminaría por no haber acudido a socorrer a los cristianos del Shuf pese a haberse-lo prometido. No obstante, las negociaciones que ulteriormente se volverían a reanudar entre las dos partes con el fin de hallar una solución a la cuestión

228 El Obispo de Beirut se encargaría de impulsar el acuerdo.

229 Touma, *Paysans et Institutions féodales*, cit., p. 271.

político-administrativa revelarían que detrás de las acusaciones relacionadas con la seguridad de los habitantes maronitas de la Montaña –que el discurso incendiario de Sahin habría menoscabado– se hallaba escondida la preocupación de la Iglesia por su estatus económico y la integridad de sus bienes.

En la medida en que la iglesia maronita era la mayor propietaria de terrenos en la Montaña, la radicalización de las propuestas campesinas en relación con la cuestión de la propiedad terminaría por alienarla definitivamente, e impulsar el nombramiento de Karam –que había acogido a los *sheijs* expulsados– como Caimacán del distrito del norte. No obstante, en los meses posteriores a la declaración de julio del 60, en la que los representantes de la revolución habían accedido a que los *sheijs* regresaran al distrito de Kisirwan, Sahin mantendría que la cuestión política aun no se había resuelto, e insistiría en consecuencia que una porción de la cosecha del verano de los terrenos que eran propiedad de los Jazin debía distribuirse entre los rebeldes.

Entonces, el Patriarca recurriría a una medida que había evitado desde el comienzo de la revuelta, pese a reiteradas peticiones por parte de los *sheijs* depuestos. En agosto y septiembre de ese año, anunciaría la excomunión de todos aquellos que se negaban a restituirles a los *sheijs* los bienes que les había robado<sup>230</sup>. La excomunión se efectuaría *proprio nomine*, de modo que afectaría a todos los que le habían sido señalados como detentores de esos bienes robados, incluido, naturalmente, el propio Tanios Sahin<sup>231</sup>.

La pronunciación de la máxima pena patriarcal contra Sahin y sus hombres vino a constituir la primera manifestación pública por parte de la Iglesia que iba claramente en contra de la revolución. Aun así, el enfrentamiento entre el Sahin y la Iglesia no alcanzaría su ápice hasta noviembre de 1860, cuando, después de haberse mostrado dispuesto a aceptar las demandas del clero y del Caimacán en relación con las condiciones de regreso de los *sheijs* expulsados, Sahin reclamaría la creación de un consejo del pueblo para la administración de los bienes *waqf*, y la distribución de los beneficios entre los campesinos<sup>232</sup>. Esta demanda, más que cualquier otra actuación por parte de Sahin, demuestra hasta qué punto la revolución campesina, que en un principio estuvo principalmente dirigida contra los *sheijs* de un distrito maronita del *Qa'imaqamiyyat* del norte, se había convertido en una amenaza a las propias bases del orden

230 Ibid., p. 269.

231 Ibid.

232 Ra'd M., *Lubnan. Min-al-'imarat 'ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 174.

político-jurídico que en gran parte se había cimentado sobre esa institución fundamental que era el *waqf* y las modalidades de explotación de la tierra y reparto de los beneficios que de ella habían derivado, y cuya administración ahora el líder de la revolución había puesto en entredicho<sup>233</sup>.

Entonces, el Caimacán, que contaría con el beneplácito de la Iglesia, se desplazaría con sus hombres a la aldea en la que se hallaba Sahin con el fin de poner fin a su autoridad. Ante la inminencia de la amenaza, Sahin intentaría movilizar al campesinado pero no lo lograría; en efecto, los campesinos habían seguido contribuyendo al mantenimiento de las instituciones revolucionarias mediante el pago de unos impuestos que empezaban a considerar excesivos. Poco antes de que el Caimacán y sus hombres alcanzaran la aldea, los rebeldes le prepararían una emboscada. Tras atacar y herir a un acompañante de Karam, una batalla entre Sahin y sus hombres por un lado, y las tropas del Caimacán por otro, acabaría con la derrota de los primeros y su huida tras la ocupación de la sede de la *'amiyya*<sup>234</sup>. Dicha derrota marcaría el fin del experimento republicano de la Montaña.

#### 4. *El impacto de la revuelta del 58 sobre la cultura constitucional libanesa*

Con el fin de determinar el impacto de la revuelta y de la república precoz en la que desembocó sobre la cultura constitucional libanesa, conviene comenzar con una observación de orden terminológico. A lo largo de nuestro análisis de la revuelta, que incluye numerosas referencias a fuentes primarias –desde el relato de ‘Aqiqi hasta la correspondencia que mantuvieron los diferentes actores– hemos empleado los términos “gente”, “habitantes”, “población” o “pueblo” –o incluso la expresión “nueva notabilidad”– sin aclarar en cada ocasión el criterio que hemos seguido para optar por un término u otro. La traducción, de cierto modo, ha sido intuitiva, y el único criterio el referente a la claridad del texto y la cercanía cultural y lingüística.

No obstante, debido al fin interpretativo que nos guía, resulta imprescindible determinar el significado que adquieren ciertos términos, con independencia del criterio de traducción empleado, como *consecuencia* de la revuelta.

233 Se estima que los bienes *waqf* representaban en aquel entonces algo más de la mitad de las tierras de Monte Líbano.

234 Ra‘d M., *Lubnan. Min-al-‘imarat ‘ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., pp. 174-175.

En un intento por determinar la influencia de las ideas de la Revolución francesa sobre los programas teóricos que establecieron los dirigentes de las revueltas de Monte Líbano, Khalifé comenzaba su análisis de las distintas ideas que defendieron con una “reserva esencial sobre el significado de ciertos términos empleados en árabe durante el periodo estudiado”<sup>235</sup>. Dichos términos, que incluyen “libertad, igualdad, independencia, pueblo, nación, etc.”, podrían, afirmaba, tener un significado que no concuerda con el que tienen en francés<sup>236</sup>.

En lo que a los términos de la “igualdad” o de la “libertad” se refiere, creemos que su significado, tal y como anunciábamos al principio del capítulo, viene determinado por las premisas modernas que fundamentaron su empleo. Así, la igualdad es jurídica y la libertad se concibe esencialmente en relación con la seguridad en la propiedad. Ambos significados distan del concepto tradicional de la justicia que, bajo el antiguo régimen, informaba la libertad.

Por el contrario, estimamos que el significado de “pueblo”, “población” o “habitantes” no venía predeterminado por ningún concepto-guía, sino que, a medida que emerge una nueva categoría de individuos, que impulsa un proyecto político-constitucional de forma colectiva, cualquier término que se emplee en referencia a la misma adquiere un significado propio, que no tenía antes. Así, una revolución no se define tanto por quienes la impulsan como lo hace por el resultado que genera en términos político-constitucionales. Con el fin de determinar ese resultado, es preciso examinar la nueva categoría que lo encarna; el análisis de la transformación del vocabulario es en este sentido resulta imprescindible.

En el curso de nuestro análisis del desarrollo de la revuelta, hemos distinguido entre el periodo pre-revolucionario que estuvo dominado por la corriente reformista e ilustrada, y el periodo revolucionario que resultó del desplazamiento del liderazgo de la revuelta hacia el campesinado. Pues bien, en la mayoría de los relatos coetáneos se identifican las dos corrientes ilustrada y revolucionaria a través de la distinción que se hace entre los *‘uqala’* y los *yuhhal*. *‘Aqil*, singular de *‘uqala’*, podría traducirse como “racional”, “razonable” o incluso “sabio”, mientras que *yahil*, singular de *yuhhal*, significa “ignorante” o “inculto”. Así, un *sheij* de los Jazin estima en su narración de los hechos que los *‘uqala’* eran las personas que abogaban por la reforma [política] en Kisirwan, pero que eran contrarios a que la “agitación” alcanzara

235 Khalifé, “Les révoltes sociales au Mont-Liban”, cit., p. 52.

236 Ibid., p. 52.



un grado extremo, es decir, que se convirtiera en “rebelión”<sup>237</sup>. Según el relato de Jazin, en una de las aldeas, los ‘*uqala*’ habrían conseguido evitar que los “*yuhhal* de su aldea, es decir, los radicales”, expulsaran a los *sheijs*<sup>238</sup>. Por su parte, el padre Al-Hattuni narra cómo los ‘*uqala*’ del Zouq primero contribuyeron a la rebelión, y cómo poco tiempo después entraron en desacuerdo con sus dirigentes y desistieron de la lucha<sup>239</sup>. El relato de ‘Aqiqi se diferencia de los dos anteriores en que no tilda a los revolucionarios de *juhal*, aunque sí atribuye sus acciones al “diablo”, de modo que sustituye la ignorancia por la tentación. Aun así, se podría afirmar que ambas interpretaciones restan racionalidad a los actos revolucionarios.

En efecto, según se desprende del análisis que llevan a cabo estos historiadores contemporáneos, la condición de ‘*aqil* o racional viene determinada por la preocupación por la estabilidad, mientras que la condición de *yahil* o ignorante lo viene por la disposición a expulsar a los *sheijs* y a no devolverles sus propiedades confiscadas tras su regreso. Así, a medida que se desarrolla la revuelta, acaban insertándose en la categoría de los ‘*uqala*’, junto a los comerciantes y prestamistas, los pequeños propietarios y artesanos de la Montaña, mientras que el grueso del campesinado, en especial el más desprovisto, conforma la categoría de los *yuhhal*.

Pues bien, frente a la interpretación basada en una dicotomía entre sabios e ignorantes que impulsan las élites contrarias a la revuelta, los rebeldes se autodefinen como ‘*ahali* –término que admite varias traducciones, aunque quizá la más precisa sea la de “habitantes”, en especial si de los ‘*ahali* de una aldea o distrito particular se trata –por ejemplo, los ‘*ahali* de Kisirwan o de Zouq–. Aun así, más allá del significado etimológico que tiene, lo cierto es que en la medida en que la representación popular se reivindica en nombre de los ‘*ahali* –así como más adelante se reivindica la representación comunitaria en nombre de los ‘*ahali* cristianos– se puede afirmar que la voluntad de dotar al término de un contenido político-constitucional permite su asimilación a

237 Ra’d M., *Lubnan. Min-al-’imarat ’ila-l-mutasarrifiyyat* (Líbano. Del Principado al *Mutasarrifiyyat*), cit., p. 176.

238 Ibíd.

239 M. al-Hattuni, *Nabza tarijiyya fi-l-muqata’a al-Kisirwaniyya* (Relato histórico sobre el distrito de Kisirwan), Yunie: Dar Marun ‘Abbud, 1986. El padre Mansur Al-Hattuni no sólo fue testigo de varios acontecimientos relativos a la revuelta, sino que ejerció además de mediador entre los *sheijs* y los campesinos. No obstante, tendería a compartir la posición de la jerarquía eclesiástica que apoyaba a los Al-Jazin, e incluso llegaría a defender las actuaciones de estos últimos.



“pueblo”. Esto no equivale a afirmar que los *'ahali*, o el pueblo, consiguieron transformar el orden jurídico y adaptarlo a sus necesidades; no obstante, sí se podría alegar que en el proceso de desarrollo de la revuelta, varias acciones contribuirían a consolidar a los *'ahali* como titulares de derechos individuales y políticos. En primer lugar, la resolución adoptada por el Consejo del *Qa'imaqamiyyat* del norte meses antes de la caída del gobierno republicano no tuvo ningún impacto visible sobre el desarrollo de los acontecimientos. No obstante, sus disposiciones relativas a la abolición de los privilegios de los *shejhs* constituían una aplicación directa del principio de igualdad reconocido por la *Tanzimat*, y, como más adelante veremos, el nuevo régimen para Monte Líbano vendría a confirmarlas. En segundo lugar, el experimento republicano, por muy precoz que fuera, vendría a conformar el primer gobierno elegido por el pueblo, aunque lo fuera de manera indirecta, a través de los representantes de las aldeas, y a pesar de que no llegara a conformar un sistema democrático. El nuevo régimen también vendría a recoger formalmente el principio de representación popular que los *'ahali* habían practicado por la vía revolucionaria.

En la medida en que los cambios introducidos por el nuevo régimen resultan del reconocimiento de la titularidad de derechos personales y políticos de todos los *'ahali*, con independencia de su condición social, se puede afirmar que la revuelta del 58 les arrebató el monopolio de la interpretación de las *Tanzimat* a las élites, y propició con ello la posterior adopción formal del principio de representación popular. Entonces, el hecho de que la facultad para interpretar las *Tanzimat* dejara de pertenecer de manera exclusiva a las élites impulsaría una interpretación liberal de las mismas. No obstante, la naturaleza liberal de dicha interpretación vendría truncada, no tanto por las fronteras de partición que volvieron a acomodar a las élites sobre una base comunitaria, como por las fronteras *imaginarias* promovidas por el líder de la revolución, que abanderó la causa cristiana no obstante su propuesta esencialmente liberal. Como consecuencia, la emergencia de los *'ahali* como colectivo impulsaría la *popularización de la representación comunitaria*. Dicha popularización vendría igualmente reflejada en las instituciones del nuevo régimen, que consolidarían el principio de representación de las comunidades religiosas de Monte Líbano, si bien lo harían sobre bases más democráticas. Con ello, la representación popular no volvería a separarse de la representación comunitaria.

La adopción de un nuevo régimen para Monte Líbano no sólo vendría

a sustituir el régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn* sino que vendría asimismo a eliminar los residuos del antiguo régimen y poner un término a la crisis de la constitución mixta que había desatado la ocupación egipcia. Dicha crisis había dado lugar a la emergencia de versiones contradictorias de la antigua constitución, que conllevaban reinterpretaciones del pasado en clave confesional. En ese contexto, la rebelión del campesinado de 1840, que se produjo con fines restaurativos, constituiría un intento por rescatar la constitución mixta. El fracaso de aquel intento, así como los enfrentamientos sectarios en los que terminó derivando, acabarían colocando a la Montaña bajo un régimen de partición que no dejaría de acomodar a las élites, pero que lo haría sobre bases modernas, de modo que las convertiría en las representantes de las comunidades religiosas a las que pertenecían. La revuelta del 58 se daría en un contexto en el que la comunidad religiosa se había convertido en comunidad política, de modo que cualquier manifestación política por parte de un miembro de la comunidad religiosa conllevaba necesariamente la afirmación de su identidad sectaria –que justamente se diferencia de la pertenencia religiosa en que es ante todo una identidad política–. Así, el desafío al orden social que supuso la revuelta campesina supondría asimismo un desafío al liderazgo comunitario de las élites, de modo que no obstante el ideario liberal que podía haber sentado los fundamentos de un Estado con base en la soberanía popular, el ejercicio de dicha soberanía más allá de las fronteras de partición, conllevaría la popularización y consiguiente afirmación de la representación comunitaria.

### CAPÍTULO III

#### La autonomía constitucional

##### 1. *El desarrollo de las Tanzimat y su impacto constitucional*

Las masacres de cristianos que tuvieron lugar en 1860 –tanto en la Montaña libanesa como en Damasco– movilizaron sin precedentes a las Potencias europeas, que bajo el pretexto de cumplir con su deber de protección de los cristianos de Oriente, y tras la intervención militar francesa en Líbano, participarían, junto a Turquía, de la Comisión internacional creada *ad hoc* con el fin de determinar responsabilidades, castigar a los culpables, indemnizar a las víctimas, y “garantizar el orden y la seguridad en Siria a través de una modificación de la organización de la Montaña”<sup>1</sup>. Dicha Comisión brindaría a las Potencias la oportunidad de presionar al Imperio con el fin de que reconociera a Monte Líbano como provincia autónoma. No obstante, los límites territoriales de la nueva provincia de Monte Líbano no se corresponderían con las fronteras del antiguo Principado sino que excluirían tanto a sus principales ciudades costeras, Trípoli, Beirut, Sidón y Tiro –mayoritariamente musulmanas– como al valle interior de la Beqa’ –mayoritariamente cristiano– y Wadi A-Taym, hogar de los príncipes chehabíes. Dicha reducción territorial le valdría a la provincia la denominación de *Lubnan as-Sagir* o *Petit-Liban*. El nuevo régimen, llamado el “*Mutasarrifiyyat* de Monte Líbano” se aprobaría, tras extendidas negociaciones, mediante un reglamento y un protocolo que el 9 de junio de 1861 firmarían en Estambul los representantes del Estado otomano, Inglaterra, Francia, Aus-

1 Protocolo de la primera sesión de la Comisión que se celebró en Beirut el 5 de octubre de 1860. Baron de Testa, *Recueil des Traités de la Porte Ottomane avec les Puissances Étrangères depuis le premier traité conclu, en 1536, entre Suléyman 1<sup>er</sup> et François 1<sup>er</sup> jusqu’à nos jours*, Paris: Aymot, 1876 (edición facsímil de Nabu Public Domain Reprints, s.a.), p. 105.

tria, Prusia y Rusia<sup>2</sup>. Tras tres años de prueba, y con base en la experiencia del primer *mutasarrif* o gobernador que tuvo, las mismas partes volverían a reunirse en la capital imperial y aprobarían, mediante el Reglamento Orgánico del 6 de septiembre de 1864, un número de modificaciones que vendrían a constituir el reglamento final para Monte Líbano<sup>3</sup>. Dicho reglamento se mantendría en vigor hasta el estallido de la Primer Guerra Mundial, que llevaría a Turquía a suspenderlo de forma unilateral, en incumplimiento de sus obligaciones internacionales, y a situar a Monte Líbano bajo su gobierno directo.

Ahora bien, no obstante el reconocimiento por las Potencias europeas del mantenimiento de la soberanía otomana en el territorio de Monte Líbano, el Reglamento Orgánico vino a situarlo bajo la *tutela* de dichas Potencias. El régimen del *Mutasarrifiyyat* constituía en este sentido un *régimen internacional de autonomía interna*. El carácter internacional venía determinado por la naturaleza del instrumento legal que lo instauró –un tratado entre Estados– y de la garantía de la autonomía que conllevaba –cualquier modificación del régimen requería el acuerdo del conjunto de los Estados que habían aprobado el Reglamento Orgánico–; cualquier violación de dicho régimen implicaba la posibilidad de intervención diplomática de las Potencias europeas. El carácter interno de la autonomía venía determinado por la relación formal de subordinación administrativa que establecía el Reglamento entre el Estado central y las instituciones locales, y que el *mutasarrif* o gobernador estaba llamado a representar.

En la medida en que el Reglamento de 1864 situaba a Monte Líbano bajo un régimen *excepcional*, se ha afirmado que la autonomía que vino a instaurar constituía tan sólo una versión institucionalmente reforzada de la autonomía tradicional que había caracterizado a la Montaña previamente a su partición, es decir bajo el antiguo régimen del Principado. Así, según Rabbath, el nuevo régimen, “en realidad, no fue más que el reconocimiento jurídico del particularismo tradicional [de Líbano] y la concesión de nuevos privilegios, de naturaleza a menudo política, que no poseían el resto de comunidades no musulmanas de Siria”<sup>4</sup>.

2 Véase el Anexo 9.

3 Véase el Anexo 11.

4 Rabbath, *L'évolution politique de la Syrie*, cit., p. 36. Khair, que lleva a cabo un análisis detallado de las instituciones del *Mutasarrifiyyat*, suscribe la tesis de Rabbath. Khair, *Le Moutaṣarrifat du Mont-Liban*, Beyrouth: Publications de l'Université Libanaise, 1973, p. 69.

Sin embargo, la afirmación de la existencia de una continuidad entre los dos regímenes autónomos, que trasciende las modificaciones introducidas al segundo, exige en realidad un examen previo de dos componentes propias de cualquier autonomía: en primer lugar, la naturaleza de la relación que se establece, mediante el régimen de autonomía, entre el Estado central y el gobierno local. En segundo lugar, las modalidades de funcionamiento de la autonomía en el ámbito local.

En lo que a la primera componente se refiere, es decir la relación entre las autoridades otomanas y locales, habíamos determinado que, bajo el régimen del Principado, aquella se desenvolvía dentro de un marco de resistencia y de participación. Lejos de reducir la complejidad del régimen tradicional de autonomía libanés a un mero reflejo del llamado régimen de los *millet* otomano, los conceptos de la resistencia al poder imperial en el ámbito regional y la participación del mismo permitían la identificación de un *espacio de autonomía*, que podía aumentar o disminuir según las circunstancias, pero en el seno del cual tipificábamos un régimen particular, con base en una constitución mixta, que garantizaba un equilibrio distinto de la acomodación tradicional que el Estado otomano islámico procuraba a las comunidades religiosas no musulmanas –que en cualquier caso variaba en función de los particularismos étnicos, lingüísticos, y culturales locales, entre otras cosas–.

Con el fin pues de determinar si la autonomía establecida por el Reglamento Orgánico de 1864 venía a reanudar con la autonomía tradicional del régimen del Principado, habría que examinar en primer lugar la *naturaleza* del espacio que la institucionalización de la relación entre el Estado central y el gobierno local vendría a crear. Por ella es necesario determinar previamente el alcance que habían tenido las *Tanzimat*, desde su inauguración en 1839, sobre la transformación de la organización política y administrativa del propio Estado otomano. Más allá del carácter excepcional del nuevo régimen de autonomía para Monte Líbano, se trata en este sentido de determinar cómo afectaba su carácter *legal* a la naturaleza de la relación entre el Estado central y las instituciones locales.

En lo que a la segunda componente se refiere, es decir las modalidades de funcionamiento de la autonomía en el ámbito local, habíamos identificado, bajo el antiguo régimen del Principado, un número de privilegios relativos a la misma, que eran de orden fundamental aunque no exclusivamente fiscal, y cuya garantía residía en el Príncipe. No obstante el privilegio que podía po-

seer, a título de ejemplo, el Patriarca de la Iglesia maronita, que lo exoneraba de la obligación de obtener para su nombramiento un *faramán* imperial a semejanza del resto de patriarcas, la autonomía del Principado no venía tan definida por los privilegios reconocidos a las comunidades no musulmanas de Líbano como lo hacía por la *integración de dichas comunidades en un sistema de gobierno con base en privilegios territoriales que garantizaba el Príncipe*. Se trataría en este sentido de identificar y definir la naturaleza de los llamados “privilegios” que el Reglamento Orgánico otorgó a las comunidades religiosas en aplicación del edicto imperial de 1856, con el fin de determinar si se asemejaban y por tanto sólo ahondaban en los privilegios propios de la autonomía tradicional o si, por el contrario, vendrían a conformar un nuevo régimen, distinto del régimen del Principado.

Antes pues de adentrarnos en un análisis de las instituciones propias del régimen del *Mutasarrifiyyat* que nos permita determinar la *naturaleza de la autonomía* que introduce, habremos de definir el marco constitucional y administrativo otomano en el que interviene. La definición de dicho marco exige, como decíamos, un examen del estado de desarrollo e implementación de las *Tanzimat* –y de la influencia europea sobre el mismo– tanto en términos generales, como en el contexto particular de Monte Líbano. Una vez determinado el marco otomano en el que se adopta el Reglamento Orgánico de 1864, expondremos brevemente sus principales disposiciones con el fin de determinar su grado de excepcionalidad. A continuación realizaremos un análisis de las principales instituciones excepcionales que acompañan su implementación –la institución del *mutasarrif* y la del consejo administrativo central– con el fin de tipificar al régimen de autonomía al que dan lugar, y determinar su relación con el régimen del Principado, y en términos más generales, su impacto sobre el desarrollo de la cultura constitucional libanesa.

A pesar de las numerosas limitaciones que acompañaron la promulgación del primer edicto de las *Tanzimat* en 1839 –la fundamentación de la igualdad en el derecho islámico no obstante la clara contradicción, la naturaleza moral de la sanción que conllevaba la violación de sus estipulaciones, etc.– se ha resaltado en relación con su relevancia histórica el hecho de que constituyera “la primera adhesión real, no obstante su carácter implícito, del Sultán otomano a los principios modernos que conforman la base de toda organización política satisfactoria”<sup>5</sup>. El edicto de 1856 no sólo vendría a con-

5 El Sultán vino a expresar la sanción moral en los siguientes términos: “He

firmar esos principios modernos, sino que los acompañaría de un *discurso patriótico* completamente nuevo<sup>6</sup>. Dicho discurso venía a expresar el abandono por parte del Estado otomano de la legitimidad islámica a favor de la *legalidad* de inspiración liberal. A este efecto, el Sultán afirmaría a través del primer artículo del edicto que “las garantías prometidas de nuestra parte a todos los sujetos de mi Imperio [...] sin distinción de clase ni de culto [...] son a presente confirmadas y consolidadas, y con el fin de que se hagan plena y completamente efectivas, se adoptarán medidas eficaces”<sup>7</sup>. Sin embargo, en la medida en que venía asimismo a afirmar que “todos los privilegios e inmunidades espirituales, acordados *ab antiquo* por mis predecesores, y en fechas posteriores, a todas las comunidades cristianas o otros ritos no musulmanes establecidos en mi Imperio, bajo mi égida protectora, serán confirmados y mantenidos”, se ha afirmado que dicho edicto reforzaba a la vez el llamado “régimen comunitario” otomano, que estaría en contradicción con la laicización del Estado<sup>8</sup>.

Pues bien, en lo que a la aplicación del principio de igualdad se refiere, las autoridades vendrían a introducir, en el ámbito del derecho público, un número de modificaciones propiamente revolucionarias: la abolición de cualquier distinción, apelación o calificativo discriminatorio o injurioso hacia los no musulmanes; la libertad de culto para todas las religiones; el derecho de acceso de todos los sujetos a todas las funciones públicas, así como su admisión, sin diferenciación, a toda las escuelas civiles y militares del gobierno; la refundición de la organización judicial a través de la creación de tribunales mixtos, es decir compuestos por miembros cristianos y musulmanes; la elaboración de leyes penales, correccionales, y comerciales y de reglas procesales modernas; la reforma del sistema penitenciario; la reorganización

proferido la maldición celeste contra todas aquellas que se atrevan a infringir las estipulaciones [del edicto]”. Rabbath, *L'évolution politique de la Syrie*, cit., p. 29.

6 “[...] quiero aumentar el bienestar y la prosperidad interior, obtener la felicidad de mis sujetos quienes, a mis ojos, son todos iguales y me son igualmente queridos, y me les une entre ellos una relación cordial de patriotismo [...]”. Rabbath, *La formation historique du Liban*, cit., p. 44.

7 *Ibid.*, pp. 44-45.

8 «Sur ce plan, la contradiction apparaît entre l'égalité qui, au sens des conceptions occidentales, implique la laïcisation de l'État et, le régime communautaire que le Firman entend consolider». «Sur ces deux fondements antinomiques, deux séries de mesures sont arrêtées, les unes qui tendent à la consolidation du régime communautaire, et les autres à la mise en œuvre du principe d'égalité». *Ibid.*

del cuerpo policial; la abolición del *iltizam*, la adopción de un presupuesto regular y anual; la igualdad fiscal, y otras tantas medidas que vendrían a sentar las bases de un verdadero Estado moderno –al menos formalmente–<sup>9</sup>.

Asimismo, en el ámbito de la organización política y administrativa, la promulgación del *Hatt-i Hümayun* derivaría en la adopción de numerosas reformas que conformarían un nuevo régimen con base en una administración central y provincial, creada en conformidad con los principios políticos occidentales. La nueva organización política daría lugar a la creación de los ministerios de Interior, Justicia, Finanzas, Asuntos Exteriores, etc., mientras que la mayor reforma administrativa se llevaría a cabo mediante las llamadas leyes de *vilayet* o provincias de 1864 y 1871. La división del Imperio en *vilayet* reproduciría en sus grandes líneas el sistema de la administración departamental francesa, si bien se ha afirmado en relación con las *vilayet* –principal división del nuevo sistema– que se asemejaban más a los antiguos “Estados” alemanes que a los departamentos franceses<sup>10</sup>. La división del territorio sirio comportaría las provincias de Damasco, Alepo y Beirut, y los *sanayeq* –subdivisiones administrativas en el seno de las provincias– de Jerusalén, Dayr-A-Zor, y Monte Líbano<sup>11</sup>. No obstante, habría algunos *sanayeq* que no se incorporarían a ninguna provincia sino que se situarían bajo el control directo del Estado central: este era el caso de Monte Líbano, que se convertiría en un *sanyaq* autónomo mediante el reglamento de 1861<sup>12</sup>.

Las leyes de 1864 y de 1871 introdujeron reformas reales e importantes al edificio administrativo otomano, que conformaban un auténtico régimen legal: los poderes de los gobernadores y demás agentes se definieron y limitaron; asimismo, la jerarquía administrativa, el número de funcionarios, sus atribuciones y competencias se determinaron legalmente<sup>13</sup>. De esta manera, las leyes de organización administrativa vendrían a dotar de contenido a los principios enunciados mediante los edictos de 1839 y 1856.

Desde la perspectiva más amplia del Estado moderno que admite una multiplicidad de formas administrativas –y que como tal acomoda al Esta-

9 Ibid., p. 45.

10 Rabbath, *L'évolution politique de la Syrie*, cit., pp. 30-31.

11 Cada provincia estaba dividida en un número de *sanayeq* y cada *sanyaq* estaba administrado por un *mutasarrif* equivalente al *préfet* francés.

12 Cada *sanyaq* estaba dividido en un número de *'aqdiya* y cada *qada'* estaba administrado por un *caimacán*. El *qada'* se dividía a su vez en *nawahi* (administradas por los *mudara* o directores) y aldeas (administradas por los *majatir* o alcaldes).

13 Rabbath, *L'évolution politique de la Syrie*, cit., p. 31.



do otomano— se podría afirmar que las reformas adoptadas con base en las *Tanzimat*, más que convertir al Estado otomano en un Estado moderno, vendrían a determinar el *curso* de su modernización, que se definiría, a la manera europea, con base en un criterio de *centralización administrativa*. Dicho curso venía recogido por el artículo 7 del Tratado de París de marzo de 1856, en función del cual las Potencias europeas admitían la participación de la Gran Puerta en “las ventajas del derecho público y concierto europeos”, y se comprometían a respetar “la independencia e integridad territorial del Imperio Otomano”<sup>14</sup>. A pesar del supuesto compromiso europeo con la independencia del Estado otomano, que el Tratado convertía en norma de derecho internacional, las autoridades turcas impulsarían la inserción en el mismo de una referencia clara al *Hatt-i Hümayun* que con un mes de anterioridad había venido a confirmar su compromiso con el bienestar de las “poblaciones cristianas”, y que, según el propio texto del Tratado, habría “emanado espontáneamente de su voluntad soberana”<sup>15</sup>. La insistencia turca sobre el reconocimiento por parte de las Potencias europeas de su adhesión al principio de igualdad —que estaba claramente dirigido a las comunidades no musulmanas— respondía en este sentido a su voluntad de evitar que aquellas justificaran su intervención en los asuntos internos del Imperio bajo el pretexto de la protección de los cristianos de Oriente.

Precisamente, se ha señalado en relación con el desarrollo de las *Tan-*

14 Article 7: «S. M. l'Empereur des Français, S. M. l'Empereur d'Autriche, S. M. la Reine du Royaume-Uni de la Grande Bretagne et d'Irlande, S. M. le Roi de Prusse, S. M. l'Empereur de toutes les Russies et S. M. le Roi de Sardaigne déclarent la Sublime Porte admise à participer aux avantages du droit public et du concert européens. Leurs Majestés s'engagent, chacune de son côté, à respecter l'indépendance et l'intégrité territoriale de l'Empire Ottoman, garantissant en commun la stricte observation de cet engagement, et considéreront, en conséquence, tout acte de nature à y porter atteinte comme une question d'intérêt général». Testa, *Recueil des Traités*, cit., p. 236.

15 Article 9: «S. M. Impériale le Sultan, dans sa constante sollicitude pour le bien-être de ses sujets, ayant octroyé un firman qui, en améliorant leur sort sans distinction de religion ni de race, consacre ses généreuses intentions envers les populations chrétiennes de son empire, et voulant donner un nouveau témoignage de ses sentiments à cet égard, a résolument communiqué aux Puissances contractantes ledit firman, spontanément émané de sa volonté souveraine. Les Puissances contractantes constatent la haute valeur de cette communication. Il est bien entendu qu'elle ne saurait, en aucun cas, donner le droit aux dites Puissances de s'immiscer soit collectivement, soit séparément, dans les rapports de S. M. le Sultan avec ses sujets, ni dans l'administration intérieure de son empire». *Ibíd.*

*zimat* y la influencia europea sobre el mismo, el hecho paradójico de que la presión ejercida por las Potencias sobre el Imperio con el fin de impulsar su modernización resultara en la “consolidación del régimen comunitario”<sup>16</sup>. No hay que dejar de señalar que el *Hatt-i Hümayun* vendría a conocerse como la carta de la condición jurídica, o el derecho de familia, de las comunidades cristianas. En efecto, tras su promulgación, las autoridades otomanas llamarían a las comunidades cristianas a “examinar”, en virtud del edicto imperial, “sus inmunidades y privilegios actuales” en vista de su reconocimiento oficial<sup>17</sup>. No obstante, afirmar que la presión europea contribuyó a que se afanzara el “régimen comunitario” del Imperio es erróneo, no porque las Potencias no influyeron en el desarrollo de las *Tanzimat*, sino porque ello supone la existencia de aquel “régimen comunitario” previamente a las *Tanzimat*, y por tanto establece una identificación y consiguiente continuidad entre el “régimen de los *millet*” y el “régimen comunitario”. Sin embargo, el fin del examen del desarrollo e implementación de las *Tanzimat* consiste precisamente en identificar su impacto sobre la transformación constitucional del Imperio, que a su vez constituye la premisa necesaria para el análisis del régimen del *Mutasarrıfıyyat*.

Pues bien, se ha señalado en relación con los derechos tradicionales que poseían las comunidades no musulmanas del Imperio previamente a la promulgación de las *Tanzimat* que constituían “derechos políticos que el derecho público [les otorgaba] en compensación por aquellos que poseían los musulmanes”<sup>18</sup>. Según este análisis, dichos derechos tradicionales se mantuvieron bajo el nuevo régimen, pero experimentaron una transformación en su naturaleza jurídica, de modo que se convirtieron en “verdaderos privilegios, en el sentido jurídico de la palabra”<sup>19</sup>. En la medida en que estos privilegios sólo hallaban fundamento cuando el ejercicio de los derechos de los no musulmanes era incompatible con las instituciones del Imperio, prosigue el análisis, la jurisdicción religiosa se mantuvo en materia del derecho de familia, mientras que la exención del servicio militar, a título de ejemplo, se abolió<sup>20</sup>.

Lo llamativo de este análisis, que pretende determinar los orígenes

16 Rabbath, *La formation historique du Liban*, cit., p. 44.

17 Ibid., p. 45.

18 Rabbath, *L'évolution politique de la Syrie*, cit., p. 34.

19 Ibid.

20 Ibid., pp. 34-35.

del régimen comunitario libanés, es que a pesar de diferenciar, mediante una tipificación correcta, entre dos categorías jurídicas de derechos, sostiene que se dan bajo un régimen cuya naturaleza permanece prácticamente intacta. Quizá el error se deba a que no se presta suficiente atención a la *titularidad* de dichos derechos en función de la categoría a la que pertenecen. Así, calificar a los derechos tradicionales del antiguo régimen como “derechos políticos” sólo es válido si se clarifica que dichos derechos pertenecen a las diferentes comunidades religiosas no musulmanas representadas por sus jefes y dirigentes espirituales. El reconocimiento de esos derechos se debe precisamente al hecho de que los súbditos no musulmanes *no* son titulares de derechos políticos individuales. Por el contrario, los privilegios que establecen las reformas otomanas adquieren esa condición porque ha habido un reconocimiento previo de la igualdad que extiende los derechos políticos a los no musulmanes, y los privilegios se ejercen en virtud de dicha igualdad. Así, se podría afirmar que el reconocimiento del principio de igualdad constituye un *requisito* para el establecimiento de un verdadero régimen comunitario. En cambio, el llamado régimen de los *millet* comportaba aquellos derechos tradicionales que se desarrollaban en el seno de las comunidades religiosas no musulmanas, y cuyo fundamento se hallaba en las “regulaciones y prácticas gubernamentales que determinaban la relación de la clase musulmana gobernante del Imperio Otomano con sus súbditos no musulmanes”<sup>21</sup> –que era una relación fundamentalmente desigual–.

Ese continuismo que se ha sostenido en relación con el régimen otomano no sólo impide la determinación del impacto del desarrollo e implementación de las *Tanzimat* sobre el mismo –elemento necesario para el análisis de la relación que establece el Reglamento Orgánico entre el Estado central y el gobierno autónomo de Monte Líbano– sino que ha dado igualmente lugar a una lectura continuista de la propia experiencia constitucional libanesa. En efecto, la tipificación conocida bajo la denominación del régimen de los *millet* no sólo parece apuntar hacia un fenómeno inmutable que habría persistido durante siglos, sino que a menudo se ha empleado como instrumento interpretativo de la experiencia libanesa, que, a semejanza del régimen otomano, se ha presentado en clave comunitaria. De este modo, no sólo se ha considerado a la autonomía tradicional del Principado como un mero reflejo del régimen de los *millet*, sino que además, la identificación conceptual entre el llamado régimen de los *millet* y el régimen comunitario otomano ha resultado

21 Reinkowski, “Ottoman Multiculturalism?”, cit., p. 2.

en una identificación conceptual entre la autonomía tradicional libanesa, y la autonomía instaurada por el régimen del *Mutasarrifiyyat*.

Hemos determinado en relación con la transformación constitucional del Imperio Otomano que la acomodación, en ocasiones renuente, de las comunidades religiosas no musulmanas, que se había traducido en un número de derechos políticos, se sustituiría mediante las leyes de las *Tanzimat* por un reconocimiento formal de la igualdad jurídica entre comunidades religiosas. Además del régimen de derecho común al que daría lugar la aplicación del principio de igualdad –igualdad fiscal, acceso a la función pública, etc.– se establecería mediante ley un régimen de excepción que conformaban los privilegios principalmente relativos al derecho de familia –y que bajo el antiguo régimen se traducían en los derechos políticos de las comunidades–. En lo que a la organización administrativa se refiere, el principio de igualdad se traduciría por el establecimiento, en el ámbito de cada división territorial –*vilayet*, *sanyaq* y *cada'*– de un consejo administrativo cuyos miembros debían nombrarse con base en una representación proporcional de las comunidades religiosas. Quizá esta medida, más que cualquier otra, vendría a confirmar la naturaleza comunitaria del régimen otomano. No obstante, dicho régimen no ha de concebirse en continuidad con el régimen de los *millet*, sino como una apuesta alternativa de modernización.

En lo que se refiere al estado de desarrollo y de implementación de las *Tanzimat* en el contexto libanés, basta con recordar que mientras que el régimen del *Qa'imaqamiyyatayn* vino a institucionalizar la representación comunitaria a través de los consejos consultivos y de justicia –el nombramiento de cuyos miembros corría a cargo de los jefes y dirigentes espirituales de las seis comunidades religiosas que se hallaban representadas en su seno– la revuelta campesina del 58 había impulsado una interpretación popular de la igualdad religiosa que había derivado en una *popularización de la representación comunitaria* –al menos de forma temporal–.

Tras haber identificado las grandes líneas del estado de desarrollo e implementación de las *Tanzimat* tanto en relación con la transformación constitucional del Estado otomano como en relación con su impacto sobre la evolución de la cultura constitucional libanesa, se trata de definir, mediante un análisis del Reglamento Orgánico de 1864, la naturaleza del espacio de autonomía que vino a crear, con el fin de tipificar al consiguiente régimen del *Mutasarrifiyyat*.

## 2. *El régimen del Mutasarrifiyyat*

Comenzaremos nuestro análisis del Reglamento Orgánico de 1864 con una presentación general de sus disposiciones principales, y señalaremos las modificaciones al reglamento inicial de 1861 que estimemos relevantes<sup>22</sup>. Más que de realizar una descripción detallada de las distintas regulaciones e instituciones que introduce, se trata de comprobar su grado de constitucionalidad –es decir, de conformidad con las reformas constitucionales adoptadas por el Estado central– y de su consiguiente especificidad o excepcionalidad. A continuación, llevaremos a cabo un examen de la figura y principales funciones del *mutasarrif* de Monte Líbano, que constituye, a nuestro modo de entender, una de las dos componentes necesarias para la determinación del espacio de autonomía que crea el régimen, y de su consiguiente naturaleza. Dado que el *mutasarrif*, además de ser el representante de la Puerta en Monte Líbano, era el gobernador interno del *Mutasarrifiyyat* autónomo, el espacio real de autonomía habrá de determinarse asimismo a través de un análisis de la relación entre dicho *mutasarrif* y la principal institución local que instaura el Reglamento –el consejo administrativo central–. El Consejo, su evolución, y el desarrollo de la relación que mantenía con el *mutasarrif* serán por tanto el objeto de la segunda parte del análisis en torno al espacio de autonomía. Por último, dado que nuestro objetivo final consiste en tipificar a la autonomía interna y determinar su impacto sobre la cultura constitucional libanesa, terminaremos con una reflexión sobre el grado de representatividad de dicha institución, y su relación con la integración constitucional del Líbano en el marco más amplio del Estado otomano.

El Reglamento Orgánico de 1864, cuya redacción original se hizo en francés, comportaba 18 artículos que además de estipular la abolición formal de los privilegios de las familias feudales, regulaban la función del *mutasarrif*, realizaban una división administrativa del territorio, establecían un consejo administrativo central, y organizaban el funcionamiento de la justicia.

Según el primer apartado del artículo primero del Reglamento, “el Líbano será administrado por un gobernador cristiano, nombrado por la Su-

22 Para una descripción detallada del proceso de negociación y adopción del reglamento de 1861, así como de su posterior modificación, véase Khair, *Le Moutaṣarrifat du Mont-Liban*, cit.

blime Puerta, y dependiente directamente de ella”<sup>23</sup>. Dicho apartado exige tres observaciones.

En primer lugar, el hecho de que fuera el Estado otomano el que nombraba al gobernador no debería ocultar su obligación de procurar la aprobación previa de las Potencias europeas. En efecto, la designación del gobernador se hacía por lo general por la conferencia de embajadores que se reunía con el Ministro otomano de Asuntos Exteriores, y el acuerdo que alcanzaban debía constar en un protocolo que se anexaba al *faramán* de nombramiento<sup>24</sup>.

En segundo lugar, la religión cristiana del gobernador ha de especificarse en función de la interpretación que recibiría en la práctica: no obstante el hecho de que el Reglamento no precisaba la confesión religiosa del gobernador, ni estipulaba que este último no podía elegirse entre las comunidades religiosas de Líbano, se evitaría tanto el nombramiento de gobernadores autóctonos como el nombramiento de gobernadores que pertenecieran a las grandes confesiones religiosas cristianas de la Montaña, es decir, la maronita y la griego-ortodoxa. Así, el nombramiento de gobernadores no libaneses y católicos –o bien romanos o bien armenios– se convertiría en una costumbre con fuerza de ley<sup>25</sup>. No hay que dejar de señalar el origen de semejante disposición: las negociaciones que precedieron la adopción del Reglamento reflejan una clara voluntad por parte de Francia de dotar al nuevo régimen de un gobernante que fuera a la vez cristiano y libanés. Más allá de las luchas de poder entre las Potencias europeas, la postura francesa merece nuestra atención en tanto refleja, e impulsa, una interpretación de la antigua constitución que no se corresponde con la realidad de la constitución mixta, y que, en el ámbito local, habían impulsado las propias élites maronitas con ocasión de la crisis constitucional que provocó el fin del régimen del Principado<sup>26</sup>. Al

23 Article premier, alinéa premier: «Le Liban sera administré par un gouverneur chrétien, nommé par la Sublime Porte et relevant d'elle directement».

24 Khair, *Le Moutaṣarrifat du Mont-Liban*, cit., p. 78.

25 Hay que señalar a este efecto que el segundo *mutasarrif* de Monte Líbano, Franco Pasha, era de origen italiano, y el protocolo de su nombramiento también fue firmado por el embajador de Italia en Estambul, de modo que, mediante aquel acto, el reino de Italia pasó a formar parte del concierto europeo en Oriente. *Ibíd.*, p. 80 y p. 85.

26 Tras haber estado reunido en la Comisión internacional que negoció el reglamento de 1861, Thouvenel, el embajador francés ante el Imperio, dirigiría una circular a los demás representantes franceses, en los siguientes términos: «... *L'unité du pouvoir est conforme aux intérêts des chrétiens, elle a été si longtemps acceptée par les druses... qu'elle nous paraît... la seule forme sous laquelle on puisse y reconstituer une autorité*

margen de la naturaleza de la autonomía que acordarían para Monte Líbano otomanos y europeos, no hay que obviar las vías de comunicación que mantenían las élites locales con las Potencias, y su influencia sobre las posiciones que impulsaban unas y otras, en función de las circunstancias.

En tercer lugar, la dependencia directa entre el gobernador y el Sultán no debería inducirnos a pensar que este último podía darle las ordenes que quisiera, pues los poderes que tenía en Monte Líbano estaban limitados por sendos actos internacionales, en el marco del Reglamento del 64 y los protocolos posteriores<sup>27</sup>. De ahí a que se aluda a la “tutela colectiva”<sup>28</sup> de Europa y del Imperio sobre la provincia libanesa.

En lo que a sus funciones se refiere, siempre según el primer artículo del Reglamento, el *mutasarrif* disponía de todas las atribuciones propias del poder ejecutivo: mantenimiento del orden y de la seguridad pública, recaudación de impuestos, nombramiento de agentes administrativos y de magistrados, y ejecución de sentencias legalmente adoptadas por los tribunales. Asimismo, presidía y convocaba el consejo administrativo central.

Por último, en la versión del 61, el artículo primero preveía que cada elemento constitutivo de la población de la Montaña, es decir cada comunidad religiosa, debía estar representado ante el gobernador mediante un *wakil* o agente nombrado por los jefes y notables de cada comunidad. No obstante, el primer gobernador que tuvo el *Mutasarrifiyyat* rechazaría el nombramiento de dichos agentes, y el Reglamento del 64 los suprimiría.

La composición del consejo administrativo central venía definida por el artículo dos del Reglamento. El Consejo debía estar compuesto por doce miembros que representaran a las diferentes comunidades religiosas de la manera siguiente: cuatro miembros maronitas, tres drusos, dos griegos-ortodoxos, un griego-católico, un musulmán suní y un musulmán chií. Dicha composición constituye una de las modificaciones más importantes que resultaron de la implementación del nuevo régimen. En efecto, en la versión aprobada en 1861, la distribución había sido de dos miembros por cada una de las seis comunidades representadas arriba. La modificación, defendida por

*sérieuse... Chrétien et indigène, telles sont les conditions que doit remplir, selon nous, le pouvoir appelé à être placé à la tête des Maronites et des Druzes...». Testa, cit., p. 368. Thouvenel realiza implícitamente la misma lectura de la antigua constitución que impulsó la Iglesia maronita tras la restauración otomana, y en función de la cual el Principado siempre habría estado gobernado por un cristiano.*

<sup>27</sup> Khair, *Le Moutaşarrifat du Mont-Liban*, cit., p. 79.

<sup>28</sup> Ibíd.



las élites maronitas e impulsada por Francia, se debería principalmente al hecho de que tras la amputación territorial que sufrió Monte Líbano, los maronitas conformaban alrededor de tres quintas partes de la población de la provincia autónoma.

Aun así, se podría avanzar que la modificación más trascendente que introduciría el Reglamento de 1864 no se refería tanto a la composición del Consejo como lo hacía al *modo de elección* de sus miembros. Según la versión inicial, dichos miembros se elegían, con el acuerdo de los notables, por los jefes espirituales de sus comunidades respectivas, y se nombraban por el gobernador<sup>29</sup>. Tras su modificación, los 12 miembros habrían de elegirse en el ámbito de los siete distritos administrativos en los que el Reglamento dividía a Monte Líbano, y en distintas proporciones<sup>30</sup>. La elección habría de llevarse a cabo mediante un sufragio en dos grados: la población de cada pueblo elegía a un delegado denominado *sheij*; los *sheijs* de los pueblos de cada distrito elegían a los miembros del Consejo que correspondían a dicho distrito.

Las funciones del consejo administrativo central incluían, según el Reglamento, la participación en la determinación de la distribución de los impuestos, el control de los ingresos y los gastos, y la emisión de una opinión consultiva sobre cualquier asunto que le presentara el *mutasarrif*.

El artículo tres del Reglamento dividía la Montaña en siete distritos administrativos<sup>31</sup>. Cada distrito administrativo estaba presidido por un *caïmacán* que elegía el gobernador entre la comunidad religiosa dominante en el distrito en cuestión –o bien en función del número de habitantes que pertenecían a la misma, o bien en función de la importancia de las propiedades que poseía–<sup>32</sup>. A pesar de que el Reglamento de 1861 había previsto la creación de

29 «... choisis et désignés, après une entente avec les notables par les chefs de leurs communautés respectives, et institués par le gouverneur».

30 2 maronitas en cada uno de los cantones que conformaban el distrito de Kisirwan; un maronita, un druso y un musulmán en el de Yezzin; un maronita, un griego-ortodoxo, un druso y un chií en el de Matn; un druso en el del Shuf; un griego-ortodoxo en el de Kura; y un griego-católico en el de Zahle.

31 El distrito de Yezzin, de mayoría maronita; el distrito del Shuf, de mayoría drusa; el distrito de Matn, de mayoría maronita; el distrito de Zahle, de mayoría griego-católica; el distrito de Kisirwan, de mayoría maronita; el distrito de Batrun, de mayoría maronita; el distrito de Kura, de mayoría griego-ortodoxa; y por último, el cantón independiente de Dayr Al-Qamar –escenario de las peores matanzas en 1860 –que no se vincularía a ningún distrito.

32 Khair, *Le Moutaçarrafat du Mont-Liban*, cit., p. 54.



consejos administrativos locales, es decir en el ámbito de los distritos, éstos no verían la luz. Los distritos estaban divididos en *aqdiya* o cantones que estaban presididos por *mudara'* o directores que nombraba el gobernador con base en la propuesta del *caimacán* del distrito al que pertenecían. Los cantones a su vez estaban divididos en comunas<sup>33</sup>. En realidad, cada pueblo conformaba una comuna y cada comuna estaba presidida por un *sheij* que elegían los habitantes y nombraba el gobernador. No obstante el hecho de que el Reglamento del 61 había previsto que en las comunas mixtas se elegiría a un *sheij* por comunidad religiosa, que sólo ejercería su autoridad sobre sus correligionarios, dicha exigencia se abandonó en 1864.

En lo que constituía su disposición más taxativa, el Reglamento vendría a proclamar expresamente la igualdad de todos ante la ley, así como la abolición de todos los privilegios feudales. Dicha disposición vendría a completar la ruptura con el antiguo régimen de modo formal.

Los siguientes artículos del Reglamento se ocuparían de la organización de la justicia. En la medida en que la abolición de los privilegios de las familias feudales ponía un fin definitivo a su poder de jurisdicción –que bajo el antiguo régimen había sido la forma dominante en la que se ejercía la justicia en la Montaña, no obstante la existencia de tribunales otomanos en las ciudades– dichas artículos cobrarían dimensiones verdaderamente fundacionales. Así, se definiría el número de tribunales por crear y su competencia, y se regularía la relación que mantendría la administración libanesa con el resto del Imperio en materia judicial<sup>34</sup>. Su trascendencia no sólo se debería a la formalización de la organización judicial, sino también al hecho de que el principio de igualdad comunitaria hallaría su expresión en la composición de los tribunales que venían a establecer.

En lo que a los tribunales se refiere, el Reglamento prevería la creación de un tribunal de primera instancia en cada cantón, así como de un tribunal superior para la provincia de Monte Líbano. Este último estaría compuesto por doce miembros –dos por cada una de las seis comunidades que gozaban de representación– a los que se añadía un representante del culto protestante o israelita cada vez que un miembro de dichos cultos estuviera implicado en el juicio<sup>35</sup>.

33 Si bien el Reglamento del 61 estipulaba que sólo las aldeas con más de 500 habitantes se constituirían en comunas, dicha condición se abandonaría en 1864.

34 Khair, *Le Moutaṣarrifat du Mont-Liban*, cit., p. 137.

35 En su versión original, el Reglamento había previsto el nombramiento de

El Reglamento vendría a organizar asimismo las reglas procesales que definían las competencias de los tribunales. En materia penal se definirían tres grados de jurisdicción, que se reducirían a dos en la práctica, dado que no se nombraría a los jueces de paz que habrían sido competentes en caso de infracción. Con ello, las infracciones y los delitos serían de la competencia de los tribunales de primera instancia mientras que los crímenes recaerían bajo la jurisdicción del tribunal superior. En materia comercial, el Reglamento no crearía ningún tribunal sino que estipularía que los pleitos comerciales de la Montaña se juzgarían ante el tribunal comercial de Beirut<sup>36</sup>. No obstante la incomodidad que generaría entre los habitantes de la Montaña, se podría avanzar que la no instauración de un tribunal comercial propio constituía un reconocimiento implícito de la interdependencia económica entre *Lubnan as-Sagir* y Beirut.

El mantenimiento del orden y la ejecución de las leyes eran competencia exclusiva del gobernador, que dispondría a este fin de un cuerpo mixto de policía, que crearía con base en el reclutamiento voluntario.

La Puerta se reservaba el derecho de recaudar, a través del gobernador, el impuesto de Monte Líbano, pero el Reglamento precisaba que dicho impuesto debía servir para cubrir los gastos de administración y de utilidad pública de la Montaña. Solamente el excedente, en caso de que lo hubiera, debía pagarse a la tesorería imperial.

Por último, el Reglamento anunciaba que se debía llevar a cabo un censo de la población, por comunas (aldeas) y por ritos, así como un catastro de todas las tierras cultivadas<sup>37</sup>.

un juez de paz por comunidad religiosa en el ámbito del cantón. No obstante, el primer *mutasarrif* pospondría dicha nombramiento tras constatar que se requerían unos 200 jueces con suficientes conocimientos de derecho, cierta autoridad, y suficiente imparcialidad para ejercer aquella función. Como consecuencia, la jurisdicción de dichos jueces se trasladaría a los tribunales de primera instancia. *Ibíd.*, p. 79.

36 No obstante, con el florecimiento de la actividad comercial en la Montaña –pese a las limitaciones geográficas y económicas de la provincia–, se ampliaría la jurisdicción de sus tribunales con el fin de abarcar los asuntos comerciales.

37 El primer censo se llevaría a cabo en 1867, con los siguientes resultados referentes a la distribución religiosa: sobre una población de 99.834 habitantes –nótese la diferencia con los estimados 200.000 habitantes de las *Qa'imaqamiyyatayn*– 3.394 eran musulmanes, 12.467 drusos, 4.212 chiíes, 57.420 maronitas, 13.552 griegos-ortodoxos, 8.617 griegos-católicos y 172 protestantes. Khair, *Le Moutaṣarrifat du Mont-Liban*, cit., p. 105. La amputación territorial había favorecido en términos numéricos a la población cristiana, y muy particularmente a la maronita.

Antes de adentrarnos en un análisis de las principales instituciones constitucionalmente relevantes del *Mutasarrifiyyat*, realizaremos una breve apreciación general de las disposiciones que acabamos de enumerar y de su grado de conformidad con la nueva organización administrativa del Imperio y su consiguiente transformación constitucional.

### 3. *La conformidad constitucional del Reglamento Orgánico*

En términos generales se podría afirmar que la mayor parte de las disposiciones del Reglamento Orgánico venía a reflejar la nueva constitucionalidad otomana, en cuya configuración habían participado activamente las Potencias europeas a través de su promoción de los derechos de las comunidades no musulmanas. De este modo, el Reglamento del 61 supuso la *institucionalización definitiva de la representación comunitaria*, que en esta ocasión se producía *en el marco de un territorio unificado y autónomo*. Sin embargo, en la medida en que las modificaciones que se introdujeron en 1864 abrieron la vía a la *democratización* de dicha representación, se podría alegar que el régimen del *Mutasarrifiyyat* venía asimismo a encarnar, aun imperfectamente, las pretensiones de representatividad popular que se habían articulado con ocasión de la revuelta del 58, y que conformaban una *interpretación particular de aquella constitucionalidad otomana*.

En efecto, el Reglamento de 1864 no sólo vino a instaurar, de forma inédita, el sufragio indirecto en el marco de la elección de los miembros del consejo administrativo central, sino que suprimió a la vez a los agentes delegados de las comunidades, y cuyo nombramiento el primer gobernador de la Montaña había rechazado. En este sentido se podría afirmar que a pesar de la institucionalización de la representación comunitaria, la supresión de la institución de los agentes que estaban llamados a representar los intereses de las comunidades a las que pertenecían, y que el clero se habría encargado de nombrar, reforzó la popularización y consiguiente democratización de dicha representación. Además, la supresión de la exigencia de elegir a un *sheij* por comunidad en las comunas mixtas vendría a reducir el alcance de la representación confesional en el ámbito local.

Además de constituir una excepción administrativa dentro del marco estatal del Imperio, el régimen del *Mutasarrifiyyat* vendría asimismo a sentar las bases de una representación local que no sólo era contraria a la ló-

gica de centralización administrativa impulsada por las *Tanzimat*, sino que, como más adelante veremos, no tardaría en revelarse incompatible con los intentos post-constitucionales de integración pseudo-federal que impulsaría el Imperio en vías de desintegración con el fin de evitar su desmembramiento definitivo.

Tras esta apreciación general de las disposiciones del Reglamento Orgánico, cabe a continuación abordar el espacio de autonomía que se configuraría mediante la implementación del régimen del *Mutasarrifiyyat*. Dicho espacio habrá de definirse precisamente en torno a las dos principales instituciones excepcionales que lo caracterizarían, y a su evolución en la práctica, más allá del marco estricto de las disposiciones formales del Reglamento. No hay que ignorar a este efecto el impacto que tendría la protección europea de la autonomía libanesa sobre dicha evolución. El examen de la figura del *mutasarrif* y de la naturaleza peculiar de su dependencia administrativa nos ayudará a esbozar el espacio de autonomía; éste se terminará de determinar a través de un análisis del funcionamiento y evolución del consejo administrativo central, y de la relación que se desarrollaría entre ambas instituciones.

Como decíamos, la posición del *mutasarrif* en el nuevo marco administrativo del Imperio, junto a la introducción del sufragio indirecto para la elección de los miembros del Consejo de Monte Líbano, constituirían, desde la perspectiva del Estado otomano y su política de centralización, las dos grandes *excepciones legales* que caracterizaban al régimen del *Mutasarrifiyyat*. A diferencia de los demás gobernadores de los *vilayet*, el gobernador de Monte Líbano no dependía de ningún *wali* –especialmente de los de Beirut y Trípoli– sino que respondía directamente ante el Sultán. Esta independencia administrativa conllevaba una serie de consecuencias de cierta relevancia.

En primer lugar, el gobernador de la Montaña, además de poseer el título de *Pasha* habitualmente reservado a los *wali*, tenía el grado de *musir* o mariscal, lo cual denota la posesión de poderes militares. En efecto, a diferencia de los demás gobernadores otomanos, que desde las *Tanzimat* ya sólo ostentaban el poder civil, el *mutasarrif* de Monte Líbano era asimismo el comandante superior de las fuerzas armadas de Líbano. Hay que señalar a este efecto que la Montaña estaría exonerada, bajo el nuevo régimen, del servicio militar obligatorio cuya generalización había resultado de la proclamación del principio de igualdad. En su lugar, el cuerpo incipiente de policía que vio la luz durante la primera década del régimen de autonomía se convertiría, tras recibir entrenamiento militar a manos de instructores franceses, en un

cuerpo de dos batallones que hacían las veces de las fuerzas armadas y de la gendarmería. Aun así, las autoridades otomanas mantendrían un batallón estacionado en Bayt-ad-Din, en el Shuf. En realidad, el Reglamento estipulaba que en caso de necesidad absoluta, el gobernador podía solicitar la asistencia de tropas otomanas regulares; no obstante, el comandante de dichas tropas estaría “subordinado al gobernador de la Montaña durante el tiempo de su estancia en Líbano, y actuaría bajo la responsabilidad de aquel”<sup>38</sup>. De ahí que se estimara que el estacionamiento del batallón en la Montaña constituía, más que una ocupación real, una expresión simbólica de soberanía otomana.

En segundo lugar, a pesar del hecho de que el *mutasarrif* recaudaba el impuesto de Monte Líbano en nombre de la Puerta, la distribución del mismo le correspondía a él, en conjunción con el consejo administrativo central, y en cualquier caso, dicho impuesto estaba destinado a cubrir los gastos propios de la provincia autónoma.

En tercer lugar, contrariamente a los demás gobernadores otomanos, el *mutasarrif* de Monte Líbano era amovible. No obstante, se podría afirmar que en la medida en que su destitución, al igual que su nombramiento, requería el acuerdo del Imperio y el concierto europeo, dispondría en la práctica de un amplio margen de actuación. Sin llegar a afirmar que el consejo administrativo central llegaría a constituir un límite al poder ejecutivo del gobernador en el ámbito interno, sí se podría avanzar que el ejercicio del mismo estaría más determinado por consideraciones de orden local que por las exigencias imperial e europea.

Pues bien, la determinación del espacio de autonomía creado por el régimen del *Mutasarrifiyyat* requiere una interpretación de su excepcionalidad. Bien es cierto que, a diferencia del antiguo régimen del Principado, dicha excepcionalidad tenía un carácter legal, y gozaba además de una especie de protección constitucional que proporcionaban las Potencias europeas. No obstante, en la medida en que la autonomía real la terminaría de definir la relación que se desarrollaría entre el gobernador y el consejo administrativo local, y el consiguiente papel que éste último llegaría a adquirir, no hay que concebir la excepcionalidad en términos exclusivamente legales, sino también en función de la evolución del carácter representativo del Consejo y su impacto sobre la naturaleza de la autonomía de Monte Líbano.

Con el fin de terminar de definir ese espacio de autonomía, habrá pues que empezar por examinar el funcionamiento del consejo administrativo cen-

38 Khair, *Le Moutaşarrifat du Mont-Liban*, cit., pp. 119-120.

tral. Más allá de las funciones que se le atribuían en virtud del Reglamento Orgánico, se trata de determinar el impacto que tendría su carácter electivo sobre el desarrollo de la relación que mantendría con el *mutasarrif*, y en términos más generales, sobre la evolución de la relación entre la autonomía libanesa y el Estado otomano.

Como su nombre bien indica, el consejo administrativo estaba llamado a tener un carácter esencialmente administrativo a través de su función consultiva. No obstante, se ha llegado a afirmar en relación con el mismo que constituye “el predecesor de las asambleas parlamentarias de Líbano”<sup>39</sup>. ¿Cuál fue pues la evolución de dicho Consejo?

Mientras que el reglamento inicial había restringido el derecho de elección de los miembros del Consejo a los notables y el clero, la modificación del 64 supuso el reconocimiento del sufragio popular por primera vez en la Montaña, no obstante su carácter indirecto. El hecho de que se suprimiera además la institución de los agentes comunitarios reduciría aun más el poder del clero, que no dispondría de representantes propios. Por último, la supresión de los consejos administrativos en el ámbito local convertiría al consejo central en la única institución de carácter representativo de la Montaña.

Ahora bien, a pesar de la democratización de la elección de los miembros del Consejo, hay que señalar un número de factores que en la práctica limitarían el grado de representatividad de dicho Consejo. En primer lugar, cada pueblo disponía de una sola voz con independencia del número de sus habitantes. Dicho sistema no se modificaría hasta 1912, cuando, mediante el protocolo que acompañó el *faramán* de nombramiento del nuevo gobernador, se le otorgaría un voto adicional a cada pueblo que excediera los cien habitantes. En segundo lugar, los *sheijs* electos eran prácticamente inamovibles, y con cada renovación seguían siendo casi todos los mismos, pues las elecciones en el seno de los pueblos apenas si tenían lugar<sup>40</sup>. Por el contrario, se daría la costumbre de aceptar que la administración local nombrara a los consejeros municipales de entre los *sheijs* –en el caso de las agrupaciones de comunas– y que el gobernador eligiera a su presidente, de modo que los electores del Consejo estaban prácticamente nombrados por el gobernador<sup>41</sup>. En cualquier caso, habría que esperar la llegada del segundo *mutasarrif* en 1868 para ver organizarse las primeras elecciones de la Montaña. El proto-

39 Ibid., p. 103.

40 Ibid., p. 106.

41 Ibid.

colo aprobado en 1912 vendría a introducir nuevas prácticas en relación con las elecciones del Consejo: se impondría el voto secreto a los *sheijs*; se estipularía asimismo que las quejas que pudieran surgir en relación con la elección de uno de los miembros del Consejo, fueran examinadas por los propios miembros del Consejo, con exclusión del miembro cuya elección estuviera en cuestión<sup>42</sup>. Los archivos del Consejo revelan que las quejas eran frecuentes y numerosas.

A pesar de dichos factores, el hecho es que las elecciones al Consejo darían lugar a la emergencia de una auténtica *cultura electoral* que tendría un profundo impacto sobre la interpretación local de la autonomía libanesa y de su relación con el Imperio<sup>43</sup>. Los testimonios de la época destacan la importancia que adquirirían dichas elecciones para los libaneses, que equiparan con la que se acordaba en Europa a las elecciones parlamentarias<sup>44</sup>. No obstante el hecho de que el clero, los agentes europeos, las antiguas familias feudales y el propio *mutasarrif* junto a su administración aprovechaban las elecciones para ejercer su influencia en apoyo de sus seguidores con el fin de que estos últimos las ganaran —y que la influencia del *mutasarrif* fuera la más fuerte— lo cierto es que algunos de los candidatos que gozaban de apoyo popular conseguían su elección<sup>45</sup>. En cualquier caso, y no obstante los límites que presentaba el sistema, el mero hecho de que el Consejo de Monte Líbano fuera un cuerpo electo convertía al régimen del *Mutasarrifiyyat* en un régimen verdaderamente excepcional dentro del marco del Estado otomano. Dicha excepcionalidad trascendería el marco meramente legal y adquiriría una fuerza simbólica que no tardaría en manifestarse en sentido constitucionalista.

En efecto, más allá del grado de representatividad del Consejo, el sistema electoral que regía la elección de sus miembros favorecería, no obstante el principio de representación comunitaria, una verdadera *integración*

42 Ibid.

43 Pese a que las llamadas “candidaturas oficiales” todavía afloraban en 1885, un informe del cónsul francés de ese año recoge el hecho de que en el distrito de Kisirwan, los electores se negaban desde hacía diez días a votar, en protesta por el clima de coacción. Informe reproducido por Khair. Ibid., p. 108.

44 «La lutte est généralement très vive pour les élections des députés au conseil. C'est une affaire aussi importante que les élections parlementaires en Europe pour les Libanais, dont toute la vie politique n'a que cette occasion de se manifester. Toute la nation s'y intéresse; toutes les classes sociales y prennent part, la noblesse, le clergé, le peuple...». Testimonio reproducido por Khair. Ibid.

45 Baaklini, *Legislative and Political Development*, cit., p. 53.



constitucional libanesa. Hay que señalar a este efecto que el corolario de la popularización de la representación comunitaria que resultó de la supresión de la institución de los agentes y la introducción del sufragio indirecto para la elección de los miembros del Consejo era el *principio de la representación proporcional*. En efecto, aun cuando los consejos consultivos del anterior régimen del *Qa'imaqamiyyatayn* institucionalizaron la representación comunitaria, la composición de dichos consejos –dos miembros por confesión– constituía un claro reflejo del principio de igualdad entre *comunidades* religiosas. En este sentido, se trataba fundamentalmente de garantizar la representación igualitaria de dichas comunidades con independencia de las consideraciones de orden social. Sin embargo, cuando en 1864 se introdujo el sufragio indirecto, éste no estaba llamado tanto a garantizar la representación igualitaria de las comunidades religiosas, como la representación proporcional de la población, tanto en función de la región en la que residía como en función de la comunidad religiosa a la que pertenecía. Esto significaba en la práctica que un distrito de fuerte mayoría drusa, a título de ejemplo, a pesar de la existencia de una importante minoría maronita en su seno, podía estar representado únicamente por un delegado druso, de modo que la población maronita sólo podía elegir a un representante druso<sup>46</sup>. No obstante la aparente injusticia, se podría alegar que el principio de la doble proporcionalidad –pese a que la distribución de escaños no se correspondería con exactitud con la distribución real de la población, tanto en términos regionales como confesionales– contribuiría a reforzar el sentimiento de la pertenencia regional más allá de la pertenencia a una comunidad mayoritaria o minoritaria, así como cierta idea de la representación nacional que trascendía la representación estrictamente comunitaria. En términos más concretos, el sistema electoral en pie canalizaría la competición en el seno de las comunidades religiosas, y no entre ellas, de modo que un candidato maronita estaba llamado a competir con otro candidato maronita<sup>47</sup>. Como consecuencia también, en los distritos mixtos, el sistema promovería la cooperación entre comunidades religiosas, pues cualquier candidato requería

46 Khair reproduce el siguiente ejemplo: e 1908, el Shuf tenía en torno a 40.000 drusos, 35.000 maronitas, algo menos de mil chiíes, 8.000 suníes, 7.500 griegos-católicos, 9.000 griegos ortodoxos y 600 protestantes, es decir, un total de entre 95.000 y 96.000 habitantes. En la medida en el distrito del Shuf estaba representado por un druso, los 35.000 maronitas no podía elegir a un delegado maronita sino que tenían que elegirlo entre los drusos. Khair, *Le Moutaṣarrifat du Mont-Liban*, cit., pp. 105-106.

47 Baaklini, *Legislative and Political Development*, cit., p. 56.



el apoyo de todas las comunidades del distrito para ser elegido; debido a ello, sólo los candidatos moderados que conseguían el apoyo de otras comunidades eran elegidos<sup>48</sup>.

Así, se podría afirmar que a pesar de que el Consejo estaba llamado en virtud del Reglamento Orgánico a funcionar como órgano administrativo-consultivo, con la introducción del sufragio indirecto adquiriría un carácter representativo, lo cual produciría una especie de desdoblamiento funcional. Como órgano administrativo-consultivo, la principal función del Consejo era de orden financiero, y se traduciría en un control de la gestión financiera del gobernador. En este sentido, el gobernador no podía, en el ejercicio de su función de recaudación de impuestos, ejercer ningún tipo de coacción contra los habitantes o discriminar entre unos y otros<sup>49</sup>. Asimismo, los testimonios de la época destacan el hecho de que la facultad de control de la gestión financiera por el Consejo se convertiría, en la práctica, en una participación activa de la misma, que incluiría la aprobación, mediante voto, del presupuesto anual<sup>50</sup>.

No obstante el hecho de que el alcance de la participación del Consejo variaría en función del gobernador, se ha afirmado que en términos generales, aquel se volcaría en todo tipo de asuntos corrientes mediante el ejercicio de su función habitual en materia financiera, así como las atribuciones que adquiriría por la vía consuetudinaria, como la creación de carreteras públicas o privadas, el control de las empresas y concesiones públicas, la validación de las elecciones de los *sheijs*, la gestión de la propiedad común, etc.<sup>51</sup>. Precisamente, se ha afirmado en relación con las funciones que terminó por asumir –determinación, distribución y control de los impuestos, tenencia de la tierra, gobierno local y obras públicas– que el Consejo en realidad se haría cargo de aquellas áreas que habían estado en el origen de la revuelta campesina del 58<sup>52</sup>. De entre las funciones desempeñadas por el Consejo, quizá la más trascendente fuera el catastro que crearía con el fin de determinar la propiedad de la tierra y poner un fin a las numerosas disputas que resultarían de los intereses superpuestos que habían caracterizado el régimen de propiedad bajo el antiguo régimen, y que con el regreso de los *sheijs* expulsados al distrito de

48 Ibid.

49 Khair, *Le Moutaçarifat du Mont-Liban*, cit., p. 109.

50 «Par le seul fait que le medjliss [el Consejo] doit surveiller la gestion financière, l'usage s'est établi qu'il y prend une part active, qu'il vote le budget annuel». Testimonio reproducido por Khair. Ibid.

51 Ibid., pp. 111-112.

52 Baaklini, *Legislative and Political Development*, cit., p. 50.

Kisirwan primero, y la abolición oficial de los privilegios feudales después, se convertirían en intereses enfrentados con motivo de la emergencia de reivindicaciones opuestas. Se ha destacado en este sentido la labor de “institucionalización del conflicto político”<sup>53</sup> que llegaría a ejercer más allá de su función estrictamente administrativa.

Tras haber examinado las funciones del Consejo y la evolución de las mismas, cabe a continuación examinar la naturaleza de la relación que se desarrollaría entre el gobernador y dicho Consejo, con el fin de terminar de definir, ya no sólo el papel real que llegaría a jugar, sino la fuerza simbólica que adquiriría, y su impacto sobre la constitucionalidad libanesa. En la medida en que el gobernador de Monte Líbano no dejaba de ser un sujeto otomano que respondía ante el Estado central, dicho examen no se debe llevar a cabo de forma aislada, sino en relación con la evolución del constitucionalismo otomano que, con la promulgación de la primera constitución en 1876, convertiría al Imperio en una monarquía constitucional –al menos nominalmente–. No obstante la corta vida de dicha constitución, que se suspendería en 1878, los intentos de implementación de sus disposiciones darían lugar a la emergencia y articulación en Monte Líbano de una interpretación propia del significado de la autonomía interna y de su relación con la soberanía otomana. Los intentos posteriores de integración federal que perseguirían los revolucionarios turcos tras 1908 no terminarían de convencer a los defensores del carácter soberano del Consejo.

El *mutasarrif*, en tanto encarnaba la dependencia administrativa formal entre la provincia de Monte Líbano y el Estado central, estaba llamado a jugar un doble papel: por un lado, era el representante de la Sublime Puerta en Monte Líbano; por otro, era el gobernador interno de la provincia autónoma. Así, aun cuando la evolución de su relación con el Consejo había convertido a este último en una instancia verdaderamente representativa, el gobernador se encontraría, en virtud de su función de representante de la Puerta en Monte Líbano, en la obligación de instar a la principal institución del *Mutasarrifiyyat* libanés a acogerse a la recién promulgada constitución otomana y formar parte, en aplicación de la misma, a través de dos representantes propios, de la nueva asamblea legislativa en Estambul, con el fin de participar de forma directa del nuevo poder representativo del Estado en vías de descentralización. El gobernador tendría que enfrentarse, por este mismo motivo, al afán de representatividad nacional del Consejo. Éste a su vez, se

53 Ibid., p. 54.

hallaría, por primera vez, en la posición de articular una interpretación del papel que había adquirido, y de sus consecuencias sobre la relación de la provincia autónoma con la Puerta.

En efecto, durante el mandato del gobernador que estuvo en el poder entre 1873 y 1883, el Consejo tendría que hacer frente a la presión que a raíz de la promulgación de la constitución del 76 ejercerían las autoridades centrales con el fin de impulsar la abrogación del Reglamento Orgánico de la Montaña y volver a situarla bajo su control directo. No obstante, la verdadera medida que sacaría a la luz los límites de la integración libanesa en el Estado otomano consistiría en la solicitud que harían las autoridades para que se nombraran a dos representantes libaneses con el fin de que formaran parte del parlamento que se creaba en virtud de la nueva constitución otomana. El Consejo no sólo se escudaría detrás de la legalidad internacional con el fin de alegar que dicha solicitud por parte del Estado central era contraria al estatus especial que le garantizaba el Reglamento Orgánico a Monte Líbano, sino que, de forma mucho más significativa, añadiría que la medida era innecesaria porque el Consejo era el único representante del pueblo libanés<sup>54</sup>. Bien es cierto que la suspensión de la constitución resultaría en un regreso a la normalidad en el funcionamiento de las instituciones de la provincia autónoma; no obstante, la crisis constitucional del Imperio proseguiría, y no tardaría en volver a tener consecuencias directas sobre la Montaña.

Así, durante el mandato del *mutasarraf* que gobernó entre 1907 y 1912, la revolución turca que en 1908 alejó definitivamente al Sultán otomano de la escena política provocaría un debate nacional en torno a la participación libanesa del nuevo orden otomano.

Las pretensiones otomanas en torno a la integración constitucional sacarían a la luz una interpretación del Reglamento Orgánico que equiparaba, o al menos asociaba, autonomía interna con soberanía nacional, e identificaba el ejercicio de esta última con la función de representación que había adquirido el Consejo. En efecto, no obstante el afán de un número de libaneses de acogerse al sistema de representación normal, es decir, el otomano –algunos dicen que con la mera ambición de convertirse en diputados en Estambul<sup>55</sup>– el hecho es que la mayoría consideraba que el régimen especial de autonomía excluía la obligación, e incluso la necesidad, de participar de la

54 Baaklini, *Legislative and Political Development*, cit., p. 53.

55 Khair, *Le Moutaṣarrifat du Mont-Liban*, cit., p. 109. p. 95.

vida institucional otomana. En cualquier caso, la suspensión de la constitución dos años después supondría una vuelta a la normalidad institucional en el *Mutasarrifiyyat*.

No obstante, dicha normalidad no impediría el florecimiento y contagio de las ideas en torno a la regeneración de la nación árabe con el que los intelectuales libaneses venían expresando su anhelo de autonomía política, cultural y lingüística desde mediados del siglo XIX. En este sentido hay que recordar que, al menos en un principio, la idea de la regeneración árabe que tuvo su origen en el movimiento de la *Nahda* o renacimiento cultural decimonónico, no conllevaba la independencia del Imperio sino la afirmación cultural, y por ende política, de la nación árabe en su seno. Durante el periodo del *Mutasarrifiyyat*, la *intelligentsia* beirutí se volcaría en la promoción de la regeneración cultural y política árabe. Su objetivo más inmediato, dada la violencia sectaria que había tenido lugar en Damasco y la Montaña, consistía en aglutinar a musulmanes y cristianos en torno a una *identidad árabe secular* cuya acomodación política requería, si no de un proceso otomano federalista, sí de la garantía de un equilibrio entre turcos y árabes dentro del marco de un Imperio que se estaba convirtiendo rápidamente en un “Estado turco-árabe”<sup>56</sup>. En efecto, el nacionalismo árabe sólo se convertiría en una fuerza política relevante después de que la revolución de 1908 apartara al referente tradicional de lealtad de los súbditos del Imperio que había representado la posición del Sultán, y llevara al poder a los Jóvenes Turcos. La política de fortalecimiento del poder central que llevarían apuntaría, por implicación en la dirección del nacionalismo turco<sup>57</sup>. Como reacción, un número de dirigentes árabes, en especial en Damasco, comenzarían a reclamar abiertamente el reconocimiento del carácter plurinacional del Estado otomano y la integración de la nación árabe en el seno de dicho Estado, con base en una estructura verdaderamente descentralizada, o incluso de corte federal, que garantizara la autonomía de la totalidad de las naciones que estaban llamadas a integrarlo.

No hay que obviar en este sentido que el contexto que informó la promulgación de la constitución del 76 estuvo altamente marcado por las insurrecciones balcánicas de corte nacionalista contra el Imperio, su represión sin medida por parte de las autoridades otomanas, y la profunda indignación

<sup>56</sup> A. Hourani, *A History of the Arab Peoples*, London: Faber and Faber, 2005, p. 309.

<sup>57</sup> *Ibíd.*

de las Potencias europeas por las nefastas consecuencias que tendrían sobre las comunidades religiosas que pretendía proteger unas y otras. Con el fin de tranquilizar a éstas últimas, y en un intento de evitar la desintegración definitiva del Imperio, el Sultán promulgaría la primera constitución de inspiración francesa del Imperio, y proclamaría la libertad, la igualdad civil y política de los otomanos ante la ley así como el derecho de control del Parlamento que se creaba en virtud de la misma. No obstante, la adhesión formal del Imperio al constitucionalismo moderno no impediría ni la guerra con Rusia al año siguiente, ni la humillación que supuso el Congreso de Berlín de 1878. El tratado que resultaría de dicho Congreso marcaría el comienzo de un periodo de amputaciones territoriales que culminarían en el desmembramiento definitivo del Imperio en 1918<sup>58</sup>. Con el fin de poner fin a la amenaza de los nacionalismos y evitar con ello la derrota final, el Sultán suspendería la Constitución, y adoptaría en su lugar una política de reacción religiosa que ha sido denominada panislamismo<sup>59</sup>. La revolución de los Jóvenes Turcos en 1908 vendría a poner fin a dicha política, y a restaurar la constitución del 76 después de haberla reforzado.

Mientras que la constitución de 1876 estuvo marcada por el afán del Imperio de demostrar su compromiso con la igualdad entre comunidades religiosas, la revolución que protagonizarían los nacionalistas turcos en 1908, y la constitución que resultó de la misma, vendría a reforzar las garantías anteriormente acordadas mediante la proclamación de la igualdad y la libertad de todos los otomanos, pero ya no lo haría sólo sin distinción de religión, es decir con base en la igualdad religiosa, sino “sin distinción de religión y de *nacionalidad*”<sup>60</sup>, es decir con base en la integración religiosa y nacional de los pueblos que conformaban el Imperio. Con ello, se proclamaba por primera vez, aun de forma implícita, la naturaleza plurinacional del Estado otomano.

El terremoto político que supuso la revolución turca y la consiguiente deposición del Sultán no tardaría en repercutirse en Monte Líbano. Instados a participar del orden constitucional restaurado, los libaneses, de nuevo, se pronunciarían en contra del envío de diputados a Estambul. El *mutasarrıf* por su parte se mostraría menos respetuoso de la autonomía libanesa y la ley de prensa que promulgaría provocaría la primera huelga de la prensa libanesa,

58 Rabbath, *La formation historique du Liban*, cit., p. 49.

59 Ibíd.

60 Rabbath, *La formation historique du Liban*, cit., p. 50.

que había florecido considerablemente bajo el periodo del *Mutasarrifiyyat*<sup>61</sup>. Asimismo, los movimientos nacionalistas árabes seguirían aflorando, y cobrarían mayor fuerza en El Cairo y París<sup>62</sup>. No obstante, la vida institucional libanesa proseguiría su curso, y bajo la presión de las Potencias europeas, el protocolo de 1912 que acompañó el nombramiento del que se convertiría en el último *mutasarrif* de Monte Líbano vendría a reforzar su funcionamiento de forma considerable.

En efecto, las disposiciones del protocolo, en cuya redacción participaron los representantes de las Potencias europeas y del Estado otomano, aportarían un gran número de modificaciones al Reglamento Orgánico que, en términos generales, venían a consolidar el carácter representativo del Consejo a través de la mejoría de la representación de las comunas, la imposición del voto secreto, y otras tantas medidas. Sin embargo, el comienzo de la Primera Guerra Mundial llevaría a Turquía a denunciar el Reglamento Orgánico y sus protocolos y a situar al Líbano bajo su control directo. En 1915, el nuevo gobernador militar suspendería el Consejo y exiliaría a sus miembros pero poco después, volvería a reponerlo a través del nombramiento de nuevos miembros. El hecho es que, no obstante la suspensión del régimen de autonomía de Monte Líbano, tras el final de la guerra y la derrota de los otomanos, el Consejo actuaría como el único representante del pueblo libanés ante la ocupación francesa. Así, en diciembre de 1918, el Consejo nombraría una comisión de siete representantes para reclamar la independencia de Líbano en la Conferencia de Paz de París. Dicha conferencia resultaría en la proclamación, el 1 de septiembre de 1920, de *Lubnan al-Kabir*, o Gran-Líban, que recuperaba los territorios amputados en 1861.

La historia, por supuesto, no acaba aquí, pero sí nuestro análisis en torno a la emergencia y consolidación en Líbano, de una cultura constitucional propia. Antes de adentrarnos en una interpretación general del impacto que tuvo el régimen del *Mutasarrifiyyat* sobre dicha cultura, haremos una observación marginal en torno a la proclamación de *Lubnan al-Kabir*. La intelectualidad beirutí jugó un papel fundacional en la *Nahda* árabe; asimismo, las articulaciones más elocuentes en torno al nacionalismo árabe provinieron de pensadores libaneses, muchas veces cristianos. En este sentido, no deja de ser paradójico que a la vez que se asentaba el sistema confesional libanés, surgiera y se defendiera en Beirut un discurso nacionalista

61 Khair, *Le Moutaṣarrifat du Mont-Liban*, cit., p. 95.

62 Ibid.

fundamentalmente secular. Aun así, la comisión libanesa que participaría de la Conferencia de Paz de París, ni defendería el nacionalismo árabe, ni se aferraría a la autonomía de *Lubnan al-Sagir*, sino que exigiría la independencia de Líbano, en “sus límites históricos y naturales”, es decir, incluyendo los territorios que habían sido excluidos de la delimitación territorial del *Mutasarrifiyyat*.

Pues bien, no obstante algún que otro intento que hayamos hecho con el fin de explicitar la relación político-cultural entre la Montaña y Beirut a pesar del silencio historiográfico sobre la misma –tanto durante la revuelta campesina como bajo el régimen del *Mutasarrifiyyat*– lo cierto es que a falta de recursos suficientes, no se ha llevado a cabo un examen detenido de dicha relación, que ha sido, y sigue siendo llamativamente ignorada por la historiografía sobre Líbano. La hipótesis que nos atrevemos a lanzar al respecto es que fue la combinación entre el recuerdo colectivo de la entidad política que supuso el Principado tradicional, la concentración beirutí de intelectuales árabes y su estrecha relación con la Montaña –muchos eran originarios de la Montaña– y, de forma mucho más importante, el desarrollo institucional que experimentó la Montaña bajo el régimen de autonomía y la integración nacional que supuso, la que propició la identificación de la cultura constitucional de Monte Líbano con las fronteras naturales de Líbano, y la consiguiente reivindicación de la independencia libanesa con base en la misma.

En cualquier caso, volvamos al objeto principal del análisis, que consiste en tipificar al régimen del *Mutasarrifiyyat* con el fin de realizar una interpretación del mismo que permita determinar su impacto sobre la cultura constitucional libanesa.

Desde un punto de vista formal, no cabe ninguna duda de que el régimen del *Mutasarrifiyyat* es difícil de clasificar. Este se desenvuelve en un marco constitucional atípico, que definen un Imperio en ocaso político y renovación administrativa, y una Europa políticamente activa pero administrativamente ausente. El sistema que resulta comporta un doble mecanismo de subordinación administrativa al Imperio y protección ‘constitucional’ de Europa frente a las posibles violaciones otomanas de la autonomía interna. La propia calificación de la protección de ‘constitucional’ otorga implícitamente un carácter constitucional al Reglamento Orgánico que instaura el régimen de autonomía. Así, la protección es constitucional en tanto tiene como objeto una autonomía constitucional. No obstante, si por autonomía constitucional entendemos una autonomía protegida por la constitución, la autonomía liba-

nesa, en tanto no está recogida en ningún texto constitucional, ni cuenta con un mecanismo de protección constitucional comprendido en el mismo, no constituye una autonomía constitucional.

Ahora bien, por autonomía constitucional también se puede entender una autonomía constitucional o políticamente relevante. Su relevancia político-constitucional vendría determinada por la existencia en su seno de una pluralidad de cuerpos políticos que disponen de representación política propia. En este segundo sentido, quizá sí se pueda calificar a la autonomía libanesa como autonomía constitucional. La existencia de un consejo administrativo central elegido mediante sufragio indirecto y con competencias en materia fiscal, así como la creación de una fuerza de policía y ejércitos propios, reflejan una autonomía fiscal y militar que inevitablemente refuerza la relevancia político-constitucional de la provincia autónoma.

No obstante, reducir la autonomía constitucional del *Mutasarrifiyyat* a sus elementos meramente formales no es suficiente para determinar el verdadero impacto que tuvo el régimen sobre el desarrollo de la cultura constitucional libanesa. Por ello, además de los elementos objetivos de autonomía, conviene examinar lo que denominamos elementos subjetivos de autonomía, es decir, aquellos que resultan de la transformación, mediante un proceso de desarrollo institucional, de los cuerpos políticos con representación política en algo más que los elementos constitutivos de una autonomía constitucional. Así, aun cuando el Reglamento Orgánico no estipulaba que el consejo administrativo central fuera a tener un carácter representativo, no obstante su naturaleza electa, éste, además de adquirir funciones asimilables al poder legislativo, se convertiría, desde un punto de vista simbólico, en el representante de dicho poder. La articulación en torno a la función representativa del Consejo de pretensiones abiertamente soberanistas constituye la confirmación de la fuerza simbólica que había alcanzado, como también da fe de la auténtica integración constitucional que se había producido en torno al mismo.



## EPÍLOGO

### La integración constitucional en torno a la cultura confesional

La historia constitucional que ha sido el objeto de este trabajo comprende la de la emergencia y posterior desaparición de una constitución mixta en el territorio libanés; la del estallido de la violencia sectaria y consiguiente partición territorial del antiguo Principado; y, de forma quizás aun más relevante para la comprensión del sistema confesional actual, la de la emergencia de una auténtica cultura confesional en torno al régimen de autonomía constitucional, que se diferencia del sectarismo en la medida en que sustituye la violencia por la identidad confesional institucionalizada. En efecto, si bien el Estado que resulta de la modernización no termina de asimilarse al Estado occidental de corte liberal –en especial en su vertiente francesa– no por ello hemos de descartar la naturaleza moderna de la constitución confesional que emerge en Líbano tras la reunificación del territorio, o ignorar el proceso de pacificación que la acompaña.

Quisiéramos en este sentido empezar por resaltar las dos características principales de la historia constitucional que hemos intentado reconstruir. Terminaremos con una reflexión breve en torno al alcance de la integración constitucional de Líbano.

#### 1. *La tipificación de dos experiencias constitucionales sucesivas*

La identificación del funcionamiento y de la consiguiente existencia de una *constitución mixta* en el Principado tradicional de Líbano ha permitido la interpretación del proceso de ‘*confesionalización*’ del sistema libanés de organización social y política como una auténtica *mutación constitucional*. Dado que la tipificación de aquella constitución mixta se debe a la garantía y man-

tenimiento de un *equilibrio* entre los distintos agentes sociales que actúan en el territorio –que demuestra su existencia– tanto la emergencia en el XIX de *versiones antagónicas* de la antigua constitución, defendidas respectivamente por las élites maronitas y drusas, como, de forma más palpable, el estallido de la *violencia sectaria* entre las dos comunidades, constituyen señales inequívocas de la *crisis constitucional* que atraviesa el Principado como consecuencia de un proceso de modernización que desata la ocupación egipcia del territorio, y que el Imperio Otomano retoma en pos de la restauración.

El régimen de las *Qa'imaqamiyyatayn* que sustituye, mediante la partición del territorio, al antiguo régimen del Principado, constituye una respuesta institucional a la crisis que atraviesa la constitución mixta; no obstante, la naturaleza misma del nuevo régimen, que busca la contención de la violencia sectaria mediante la segregación formal de las dos principales comunidades de Líbano, impide la restauración del equilibrio tradicional que garantizaba el Príncipe. Se puede afirmar en este sentido que la división territorial constituye la manifestación material del abandono definitivo de la constitución mixta.

La restauración de la paz tras la reunificación del territorio mediante el régimen del *Mutasarrifiyyat*, pone fin a dos décadas marcadas por la violencia sectaria; no obstante, no da lugar a una restauración de aquel equilibrio, que bajo el antiguo régimen se tenía que alcanzar constantemente.

Precisamente, la tipificación constitucional en torno a la constitución mixta permite la identificación de una lógica distinta de la jurisdiccional, que caracteriza a la autonomía constitucional del *Mutasarrifiyyat*, y que exige por consiguiente un instrumento interpretativo que la contenga. Frente al equilibrio tradicional que garantiza la pluralidad de los poderes locales que integran a las comunidades religiosas bajo el antiguo régimen, el equilibrio alcanzado durante el periodo del *Mutasarrifiyyat* es de naturaleza rígida, y garantiza la representación igualitaria de aquellas comunidades. La nueva constitución es en este sentido extraña a toda pluralidad aconfesional. La ‘confesionalización’ del sistema introduce un elemento formal ajeno al funcionamiento de la constitución mixta –la representación política de las confesiones– y un elemento material ausente en la constitución mixta –la soberanía.

La finalidad de la constitución confesional de la autonomía libanesa es la representación igualitaria de las distintas comunidades religiosas, en cuyo seno se desarrolla una parte del derecho, conforme a un reparto formal de las competencias; la de la constitución mixta del régimen del Principado

es un equilibrio entre las distintas fuerzas sociales –que integran a las confesiones– que garantiza la pluralidad que se manifiesta mediante un derecho principalmente consuetudinario y continuamente pactado. Sus modos respectivos de funcionamiento están regidos por reglas distintas. Afirmar que existe una continuidad en la experiencia constitucional de Líbano en el siglo XIX equivaldría a restarle a la experiencia previa a la ‘confesionalización’ del sistema, su carácter único, y a interpretar la constitución mixta que la regía como una versión imperfecta –el principio de igualdad que informa la soberanía vendría a corregirla –de lo que más tarde constituiría la constitución confesional.

## 2. *La emergencia de una cultura confesional libanesa y la integración confesional en torno a la misma*

Dado que el proceso de ‘confesionalización’ de la constitución libanesa se produce en un contexto de modernización que desata una crisis constitucional, el análisis de la emergencia de la *cultura confesional libanesa* se ha llevado a cabo con base en el *proceso de desarrollo e implementación de las Tanzimat* en el ámbito local. En términos generales, se ha tratado de demostrar que la articulación constitucional en torno al significado de aquellas *Tanzimat* no se llevó exclusivamente a cabo por el Estado otomano, de forma unidireccional, ni terminó de ajustarse a la interpretación europea de la realidad libanesa, sino que supuso asimismo la participación activa de los agentes sociales de Líbano.

La partición del territorio mediante el régimen de las *Qa’imaqamiyyatayn*, que vino a reflejar la interpretación europea de la realidad constitucional de Líbano, no sólo se modificó mediante el Reglamento Orgánico de 1845 con el que las autoridades otomanas vinieron a corregir, sin desestimar, dicha interpretación. Impulsó asimismo a las élites locales a redefinirse como las representantes, a título exclusivo, de las comunidades religiosas a las que pertenecían, con el fin de negociar, desde la posición de interlocutor privilegiado de las Potencias a la que dan lugar la injerencia europea y la ‘tribalización’ de la sociedad libanesa, una interpretación más acorde con las versiones antagónicas que sostienen en relación con la antigua constitución.

La *integración constitucional* que se produce en torno a la cultura confesional que comienza a emerger a raíz de la *institucionalización de la representación comunitaria* mediante los consejos consultivos y de justicia que crea el régimen de partición, termina de producirse con la *popularización* de dicha representación que se impulsa desde la República que proclama el campesinado maronita, y que la autonomía constitucional del *Mutasarrifiyyat* viene a reconocer a través de la instauración de un consejo electo por el pueblo. La naturaleza electa del consejo administrativo central que instaura el régimen favorece la identificación de la autonomía interna de Líbano con un concepto de soberanía nacional que hallará su expresión institucional en dicho Consejo.

### 3. *El alcance de la integración constitucional de Líbano*

Al comenzar este trabajo partíamos de la siguiente premisa: previamente a la declaración del Estado libanés en 1920 y la posterior adopción de su primera constitución escrita en 1926, Líbano ya disponía de una cultura constitucional de corte confesional. Se trataba en este sentido de buscar las raíces pre-estatales de dicha cultura. Ahora bien, no obstante el hecho de que el régimen de autonomía constitucional que logró la pacificación del territorio unificado resultó en la integración de Líbano en torno a la cultura confesional, no por ello hay que obviar que el Estado proclamado en 1920 incorporaría a dicho territorio, territorios que no habían participado de aquella integración. Así, no se trata ni de ignorar el desarrollo constitucional de Líbano previamente al Protectorado ni de atribuirle a las autoridades francesas el sistema confesional; más bien, hay que tener en cuenta que dicho sistema se extendería a un número de territorios más o menos ajenos al desarrollo histórico del mismo.

Por último, parecería que más allá del desafío territorial, la efectividad de la integración constitucional de Líbano está íntimamente ligada al buen funcionamiento de las instituciones; la historia reciente del país parece indicar que cuando las instituciones estatales funcionan de forma relativamente satisfactoria, la contención del sentimiento sectario es mayor. Quizá sea la propia naturaleza del sistema confesional la que impide el desarrollo de un Estado fuerte, capaz de contener las múltiples identidades sin reprimirlas.

## BIBLIOGRAFÍA

### 1. Fuentes primarias

- Al-Hattuni M., *Nabza tarijiyya fi-l-muqata'a al-Kisirwaniyya* (Relato histórico sobre el distrito de Kisirwan), Yunie: Dar Marun 'Abbud, 1986.
- Dandini J., *Voyage du Mont Liban. Où il est traité de la créance et des coutumes des Maronites, que de plusieurs particularités touchant les Turcs, & de quelques lieux considérables de l'Orient; avec des remarques sur la Théologie des Chrétiens du Levant, et sur celle des Mahométans par Richard Simon*, Paris: Louis Billaine, 1675.
- Guys H., *Beyrouth et le Liban. Relation d'un séjour de plusieurs années dans ce pays*, Paris: Comon, 1850.
- Kerr M. H., *Lebanon in the Last Years of Feudalism, 1840-1868. A Contemporary Account by Antūn Dāhir Al-Aqīqi. Translated with Notes and Commentary by Malcolm H. Kerr*, Beirut: American University of Beirut, 1959 (Publication of the Faculty of Arts and Sciences. Oriental Series No. 33).
- Khoury S., *Une histoire du Liban à travers les archives des jésuites*, Beyrouth: Dar el Mashrek, 1986.
- Murad N., *Notice historique sur l'origine de la nation Maronite et sur ses rapports avec la France, sur la nation Druze et sur les diverses populations du Mont Liban*, Paris: Cariscript, 1988 [1844].
- Poujade E., *Le Liban et la Syrie*, Paris: A. Bourdilliat et Cie, 1860.
- Testa, Baron de, *Recueil des Traités de la Porte Ottomane avec les Puissances Étrangères depuis le premier traité conclu, en 1536, entre Suléyman 1<sup>er</sup> et François 1<sup>er</sup> jusqu'à nos jours*, Paris: Amyot, 1876. (edición facsimil de Nabu Public Domain Reprints, s.a.).

Volney C.-F., *Voyage en Egypte et en Syrie (pendant les années 1783, 1784 et 1785)*, Paris: édition Gaulmier, 1959.

## 2. Fuentes secundarias

‘Abdul-Fattah ‘Asur S., “al-Muytama‘ a-sami fi-l ‘asr al-‘uthmani: bayna-l ‘usur al-wusta w-al hadita” (La sociedad siria durante la época otomana: entre el Medioevo y la Modernidad), en *Segundo coloquio internacional sobre la historia de Damasco (922-1358/1516-1939)*, Damasco: Universidad de Damasco, 1978.

Aksan V. H., “Ottoman Political Writing, 1768-1808”, *International Journal of Middle East Studies*, n°25 (1993), pp. 53-69.

Andrew C., Kanya-Forstner A.S., “La France à la recherche de la Syrie intégrale, 1914-1920”, *Relations internationales*, n° 19 (automne 1979), pp. 263-278.

Aouad I., *Le Droit privé des maronites au temps des émirs Chihab (1697-1841) d’après des documents inédits. Essai historique et critique*: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1933.

Aymes M., “The Voice-Over of Administration: Reading Ottoman Archives at the Risk of Ill-literacy”, *European Journal of Turkish Studies, Thematic Issue* n° 6 (2007).

Azcárraga J. de Pérez-Prendes J. M., *Lecciones de Historia del Derecho español*, Madrid: Centro de Estudios Ramón Areces, 1997.

Baaklini I., *Legislative and Political Development. Lebanon, 1842-1972*, North Carolina: Duke University Press, 1976 (Publications of the Consortium for Comparative Studies, N°2).

Beydoun A., *Identité confessionnelle et temps social chez les historiens libanais contemporains*, Beyrouth: Publications de l’Université Libanaise, 1984.

Boustany F. L., *Introduction à l’histoire politique du Liban moderne*, Paris: Cariscript, 1991.

Chebli M., “at-Tasri‘ wa-l-qada’ fi ‘ahd al-‘umara” (Legislación y jurisdicción en los tiempos de los príncipes), *al-Machriq*, (febrero de 1933), pp. 335-348.

- Chebli M., *Fakhreddine II Maan, Prince du Liban (1572-1635)*, Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1946.
- Chevallier D., *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paris: Librairie Orientale Paul Geuthner, 1971.
- Commings D., "Religious Reformers and Arabists in Damascus, 1885-1914", *International Journal of Middle East Studies*, n°18 (1986), 405-425.
- Corm G., *Le Liban contemporain. Histoire et société*, Paris: Éditions La Découverte, 2005.
- Daher M., *al-Yuthur at-Tarijiiyya lil-Mas'ala at-Ta'ifiyya al-Lubnaniyya. 1697-1861* (Las raíces históricas de la cuestión confesional libanesa. 1697-1861), Beirut: Dar al-Farabi, 2009.
- El-Khazen P., *Perpétuelle indépendance législative et judiciaire du Liban depuis la conquête ottomane en 1516*, Le Caire: [s.n.], 1910.
- Elliott J. H., "A Europe of Composite Monarchies", *Past and Present*, No.137 (Nov. 1992), pp. 1-25.
- Escovitz J. H., "He was the Muhammad 'Abduh of Syria. A Study of Tāhir Al- Jazā'irī and His Influence", *International Journal of Middle East Studies*, n°18 (1986), 293-310.
- Findley C. V., "The Foundation of the Ottoman Foreign Ministry", *International Journal of Middle East Studies*, 3 (1972), pp. 388-416.
- Fioravanti M., *Constitución. De la Antigüedad a nuestros días*, Madrid: Trotta, 2007.
- Fioravanti M. (ed.), *El Estado moderno en Europa: Instituciones y derecho*, Madrid: Trotta, 2004.
- Gates C. L., *The Historical Role of Political Economy in the Development of Modern Lebanon*, Oxford: Centre for Lebanese Studies, 1989.
- Grossi P., *El orden jurídico medieval*, Madrid: Marcial Pons, 1996.
- Gutiérrez de Terán Gómez-Benita I., *Estado y confesión en Oriente Medio: el caso de Siria y Líbano. Religión, taifa y representatividad*, Madrid: Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid/Editorial CantArabia, 2003.
- Haddad H., *Lubnan a-thawrat al-fallahiyya. al-Qarn at-tasi* "asar (El Líba-

- no de las revueltas campesinas. El siglo diecinueve), Yunie: Dar Nazir 'abbud, 1994.
- Hokayem A., *La genèse de la Constitution libanaise de 1926. Le contexte du mandat français, les projets préliminaires, les auteurs, le texte final*, Antélias: Les Éditions Universitaires du Liban, 1996.
- Hourani A., *A History of the Arab Peoples*, London: Faber and Faber, 2005.
- Hourani A., *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, London: Oxford University Press, 1970.
- Hourani A., *Syria and Lebanon. A Political Essay*, London: Oxford University Press, 1954.
- Jackson S.A., "From Prophetic Actions to Constitutional Theory: A Novel Chapter in Medieval Muslim Jurisprudence", *International Journal of Middle East Studies*, n° 25 (1993), pp.71-90.
- Kadige G., *La situation originaire du Patriarche dans l'Eglise maronite et sa modification par le concile du Mont Liban (727-1736)*, Lyon: Mémoire d'Histoire du Droit, 1963.
- Karpat K. H., "The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908", *International Journal of Middle East Studies*, n° 3, (1972), pp. 243-281.
- Kaufman A., *Reviving Phoenicia: The Search for Identity in Lebanon*, London: I.B. Tauris, 2004.
- Khair A., *Le Moutaçarrifat du Mont-Liban*, Beyrouth: Publications de l'Université Libanaise, 1973. (Section des études juridiques, politiques et administratives).
- Khoury W., "al-Qada' fi Lubnan 'ala 'ahd al-hukm al-'iqta'i" (La justicia en Líbano bajo el gobierno feudal), *al-Machriq*, (febrero de 1933), pp. 81-90.
- Kinross L., *The Ottoman Centuries. The Rise and Fall of the Turkish Empire*, New York: XXX, 1977.
- Köksal Y., "Coercion and Mediation: Centralization and Sedentarization of Tribes in the Ottoman Empire", *Middle Eastern Studies*, vol. 42, n° 3 (May 2006), pp. 469-491.
- Laurens H., "La Révolution française et l'Islam", *Les Cahiers de l'Orient (Re-*



- vue d'Etude et de Réflexion sur le Liban et le Monde Arabe*), n°14 (1989), pp. 189-210.
- Mahdi F., "L'héritage de la Révolution au Moyen-Orient", *Les Cahiers de l'Orient (Revue d'Etude et de Réflexion sur le Liban et le Monde Arabe)*, n° 14 (1989), pp. 211-224.
- Makdisi U., "Ottoman Orientalism", *The American Historical Review*, vol. 107, n° 3, pp. 3-51.
- Makdisi U., *The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon*, London: University of California Press, 2000.
- Mallat C., *Introduction to Middle Eastern Law*, New York: Oxford University Press, 2009.
- Matteucci N., *Organización del poder y libertad. Historia del constitucionalismo moderno*, Madrid: Trotta, 1998.
- Mouawad J., "Bonaparte et les Communautés libanaises", *Les Cahiers de l'Orient (Revue d'Etude et de Réflexion sur le Liban et le Monde Arabe)*, n°14 (1989), pp. 225-240.
- Mouvement Culturel Antélias, Mouvement Culturel France, *La Révolution française et l'Orient, 1789-1989*, Paris: Cariscript, 1989.
- Philip T., Schumann C. (ed.), *From the Syrian Land to the States of Syria and Lebanon*, Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, 2004.
- Polk W. R., *A Study of the Impact of the West on the Middle East. The Opening of South Lebanon, 1788-1840*, Massachusetts: Harvard University Press, 1963.
- Provence M., "Ottoman and French Mandate Land Registers for the Region of Damascus", *MESA Bulletin*, n° 39/1 (2005), pp. 32-43.
- Ra 'd M., *Lubnan. Min-al- 'imarat 'ila-l-mutasarrifiyyat. 1840-1861. 'ahdal-qa 'imaqamiyyatayn* (Líbano. Del Principado al Mutasarrifiyyat. 1840-1861. La época del Qa 'imaqamiyyatayn), Yunie: Dar Nazir 'abbud, 1993.
- Rabbath E., *L'évolution politique de la Syrie sous mandat*, Paris: Marcel Rivière, 1928.

- Rabbath E., *La formation historique du Liban politique et constitutionnel. Essai de Synthèse*, Beyrouth: Publications de l'Université Libanaise, 1986. (Section des études juridiques, politiques et administratives).
- Reilly J. A., "Shari'a Court Registers and Land Tenure around Nineteenth-Century Damascus", *MESA Bulletin*, n°21 (1987), pp. 155-169.
- Reilly J. A., "Status Groups and Property-holding in the Damascus Hinterland, 1828-1880", *International Journal of Middle East Studies*, n°21 (1989), pp. 517-539.
- Reinkowski M., "Ottoman 'Multiculturalism'? The Example of the Confessional System in Lebanon", Beirut: Orient-Institut der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft (in Publikationsreihe: *Zoqaq al-Blatt*, 19). 22 p.
- Rustom A., "as-sheij Ahmad al-Gorr wal-qada' fi Beirut qabla mi'at 'am" (El sheij Ahmad al-Gorr y la jurisdicción en Beirut hace cien años), *al-Machriq*, (junio de 1933), pp. 401-408.
- Salem J., *Introduction à la Pensée politique de Michel Chiha*, Beyrouth: Librairie Samir, 1970.
- Salibi K. (Ed.), *The Druze. Realities and Perceptions*, London: Druze Heritage Foundation, 2005.
- Salibi K., *Maronite Historians of Medieval Lebanon*, Beirut: American University of Beirut, Oriental Series, XXXIV, 1959.
- Salibi K., *The Modern History of Lebanon*, New York: Caravan Books, 2004.
- Salim S., "Dawr ad-Diyar fi tanzim 'uqud a-sarika wa yibayat a-dariba fi yabal lubnan jilal al-qarnayn a-thamin 'asar wat-tasi' asar" (El papel de los conventos en la organización de los contratos de aparcería y la recaudación de impuestos en Monte Líbano en los siglos dieciocho y diecinueve), *al-Machriq*, n° 65, pp. 197-233.
- Salzmann, Ariel, *Tocqueville in the Ottoman Empire. Rival Paths to the Modern State*, Leiden: Brill, 2004.
- Spagnolo J. P., *France and Ottoman Lebanon, 1861-1914*, London: Ithaca Press, 1977 (Middle East Centre. Saint Anthony's College, Oxford).
- Spencer N. W., *The Role of the Maronite Patriarchate in Lebanon Politics*

- from 1840 to the Present*, Master's thesis, American University of Beirut, 1963.
- Temimi A. (ed.), *Les provinces arabes à l'époque ottomane*, Zaghuan: Centre d'Études et de Recherches Ottomanes et Morisco-Andalouses, 1987.
- Thompson E. F., *Sovereignty and Constitutionalism in the Middle East, 1875-1950*, "Partial Sovereignties: A Workshop", Columbia University, April 7, 2006, pp. 15.
- Thompson E. F., "Ottoman Political Reform in the Provinces: The Damascus Advisory Council in 1844-45", *International Journal of Middle East Studies*, n°25 (1993), pp. 457-475.
- Touma T., *Paysans et Institutions féodales chez les druses et les maronites du Liban du XVIIème siècle à 1914. Tomes I et II*, Beyrouth: Publications de l'Université Libanaise, 1986. (Librairie Orientale).
- Şuhnaz Y. y Yosmaoglu İ., "Fighting the Spectres of the Past. Dilemmas of Ottoman Legacy in the Balkans and the Middle East", *Middle Eastern Studies*, Vol. 44, n°5 (September 2008), pp. 677-693.



## ANEXOS



## ANEXO 1

### *Hatt-i Sharif* de Gülhane (3 de noviembre de 1839)

Todo el mundo sabe que durante los primeros años de la Monarquía otomana siempre se honraban los gloriosos preceptos del Corán y las leyes del Imperio.

Como consecuencia, el Imperio aumentó en poder y grandeza, y todo sus sujetos sin excepción alcanzaron altos niveles de comodidad y prosperidad. En los últimos 150 años, una sucesión de accidentes y de hechos diversos han resultado en una indiferencia hacia las leyes del Código sagrado y las regulaciones que de él derivan, y el poder y prosperidad se han convertido en debilidad y pobreza; en efecto, un Imperio pierde toda su estabilidad a partir del momento en el que deja de observar sus leyes. Estas consideraciones están presentes en nuestra mente, y desde nuestro ascenso al trono no hemos dejado de pensar en la riqueza pública, en la mejoría del estado de las provincias, y en la atención a sus pueblos súbditos. Sin embargo, si se tienen en cuenta la posición geográfica de las provincias otomanas, la fertilidad del terreno, y la capacidad e inteligencia de sus habitantes, llegamos a la convicción de que si perseveramos en la búsqueda de instrumentos eficaces, el resultado que esperamos que Dios nos ayude a lograr podría alcanzarse en unos pocos años. Como consecuencia, llenos de confianza en el Altísimo, y seguros del apoyo del Profeta, consideramos que es correcto que intentemos, mediante nuevas instituciones, dar el beneficio de una buena administración a las provincias que conforman el Imperio Otomano.

Estas instituciones han de desarrollarse principalmente bajo tres títulos que son:

Garantizar y asegurar a nuestros súbditos una seguridad perfecta de por vida, el honor y la fortuna.

Un sistema regular de determinación y recaudación de impuestos.

Un sistema igualmente regular de reclutamiento de tropas y de determinación de la duración de su servicio.

¿Y no son acaso la vida y el honor los regalos más valiosos de la humanidad?

Y sin embargo, ¿qué hombre, por mucho que su carácter sea contrario a la violencia, puede abstenerse de recurrir a ella, y por tanto de dañar al gobierno y al país, si su vida y su honor están en peligro? Si al contrario dispone a ese efecto de una seguridad perfecta, no abandonará las vías de la lealtad, y todas sus acciones contribuirán al bien del gobierno y el de sus hermanos.

Si la fortuna de una persona carece de seguridad, todo el mundo permanece insensible ante la voz del Príncipe y del país; nadie se interesa por el progreso del bien público si está absorbido por sus problemas particulares; si al contrario, la persona permanece en posesión de todos sus bienes en plena seguridad, entonces, llena de energía en la realización de sus negocios, que buscará incrementar con el fin de aumentar sus comodidades, siente que crece a diario y se duplica en su corazón no sólo su amor hacia el Príncipe y el país, sino también su devoción hacia su tierra nativa.

Estos sentimientos se convierten en una fuente de acciones loables.

Es muy importante que se instituya la determinación regular y fija de los impuestos, porque el Estado que se ve obligado a incurrir en muchos gastos para la defensa de su territorio no puede obtener el dinero necesario para sus ejércitos y demás servicios excepto a través de las contribuciones de los súbditos. A pesar del hecho de que, gracias a Dios, hace tiempo que nuestro Imperio se liberó de la exigencia de los monopolios, que habían sido erróneamente considerados en tiempos de guerra como una fuente de ingresos, hay una costumbre nefasta que sigue existiendo, y cuyas consecuencias sólo pueden ser fatales: la de las cesiones vitalicias, que se conocen bajo el nombre de *iltizam*.

Bajo esa denominación, la administración civil y financiera de una localidad se confía al poder de un solo hombre que en ocasiones se abandona a las pasiones más violentas y avariciosas; pues si el contratante no es un buen hombre, sólo buscará su propia ventaja.

Por ello, es necesario que de ahora en adelante, a cada miembro de la sociedad otomana se le imponga una cuota de un impuesto fijo acorde con su fortuna y medios, y que no sea posible que se le extraiga algo adicional. También es necesario que se adopten leyes especiales que fijen y limiten los gastos de nuestras fuerzas terrestres y marítimas. Sin embargo, como ya hemos dicho, la defensa del país es un asunto importante, y todos los habitantes tienen el deber de proporcionar soldados para este fin, con lo cual es necesario que se establezcan leyes que regulen el contingente que tenga que proporcionar cada localidad en función de las necesidades del momento, y que se reduzca la duración del servicio militar de cinco años a cuatro. Pues es a la vez una injusticia y un golpe mortal a la agricultura e industria que se exijan, sin tener en cuenta a las respectivas poblaciones de las localidades, a unas más y a otras menos hombres de los que pueden proporcionar; asimismo, mantener a los soldados en el servicio todas sus vidas los lleva a la desesperación y contribuye a la despoblación del país.



En resumen, sin las diversas leyes cuya necesidad se acaba de describir, no puede haber ni fortaleza, ni riquezas, ni felicidad, ni tranquilidad para el Imperio; debería, por el contrario, buscarlas en la existencia de estas nuevas leyes.

Por tanto, de ahora en adelante, la causa de toda persona acusada se juzgará públicamente, tal y como lo exige la ley divina, tras su investigación y examen, y mientras no se haya pronunciado una sentencia regular, nadie puede causar la muerte de otra persona por envenenamiento, o de cualquier otra manera.

No se le permitirá a nadie que ataque el honor de cualquier otra persona, sea quien sea.

Cada cual poseerá su propiedad, sea del tipo que sea, y dispondrá de ella con total libertad, sin la obstrucción de nadie; así, a título de ejemplo, no se les privará a los herederos inocentes de un criminal de sus derechos legales, y la propiedad del criminal no se confiscará. Estas concesiones imperiales se extenderán a todos nuestros súbditos, sean de la religión o secta que sean; disfrutarán de ellas sin excepción. Les concedemos por tanto la seguridad perfecta a los habitantes de nuestro Imperio en sus vidas, honor y fortunas, tal y como vienen garantizadas por el texto sagrado de la ley.

En cuanto a los demás asuntos, dado que han de resolverse con el concurso de opiniones ilustradas, nuestro consejo de justicia (cuyo número de miembros aumentará según la necesidad), al que se unirán, en ciertos días que determinaremos, nuestros ministros y las notabilidades del Imperio, se reunirá con el fin de definir leyes que regulen la seguridad de la vida y fortuna y determinen los impuestos. Cada miembro de dichas asambleas expresará sus ideas y dará sus consejos libremente.

Las leyes que regulen el servicio militar se debatirán por un consejo militar que se reunirá en el Palacio del Serasker. En cuanto se apruebe una ley, se nos presentará con el fin de que sea válida para siempre; le otorgaremos nuestra aprobación, que escribiremos con nuestra firma imperial. Dado que el objeto de estas instituciones es el mero renacimiento de nuestra religión, nuestro gobierno, la nación y el Imperio, nos comprometemos a abstenernos de hacer cualquier cosa que sea contraria al mismo.

Como testimonio de nuestra promesa, tras haber depositado estos regalos en la sala que contiene la manta gloriosa del Profeta, en la presencia de todos los ulemas y de la grandeza del Imperio, prestaremos juramento en el nombre de Dios, y solicitaremos que los ulemas y la grandeza del Imperio también lo hagan.

Tras esto, cualquiera de entre los ulemas y la grandeza del Imperio, o cualquier otra persona que infrinja estas instituciones se someterá, sin respeto a su rango, la posición o la influencia, al castigo que corresponde a su crimen, tras haber sido éste comprobado.

Se compilará a este efecto un código penal. Dado que todos los funcionarios públicos del Imperio reciben un salario adecuado, y dado que los salarios de aquellos cuyas funciones no habían sido hasta ahora suficientemente remuneradas han de fijarse, se aprobará una ley estricta contra el favoritismo y el soborno, que la ley divina reprueba, y que constituye una de las principales causas de decadencia del Imperio.

Dado que las disposiciones de arriba son una minuciosa aliteración y renovación de antiguas costumbres, este edicto imperial se publicará en Constantinopla y en todas las partes de nuestro Imperio, y se comunicará oficialmente a todos los embajadores de las potencias amistosas que residen en Constantinopla, con el fin de que sean testigos de la concesión de estas instituciones que, si Dios quiere, durarán para siempre. Que el Altísimo nos tenga bajo su protección. Que aquellos que cometan un acto contrario a las presentes regulaciones sean el objeto de una maldición divina, y sean privados para siempre de cualquier tipo de protección.

## ANEXO 2

Acuerdo alcanzado por la segunda *'amiyya* de Antelias (8 de junio de 1840)

En fecha de hoy hemos acudido a San Elías en Antelias nosotros cuyos nombres figuran, en nombre de la gente común de entre los drusos, cristianos, chiíes y musulmanes conocidos en todas las aldeas de Monte Líbano, y hemos prestado juramento ante el altar del venerado santo de que no traicionaremos ni le haremos daño a ninguno de nosotros, sea quien sea; la palabra es una y la opinión es una.

Nosotros, la gente común de entre los drusos, si faltamos careceremos de religión y seremos apartados de nuestra comunidad, y de las cinco suertes, y nuestras mujeres serán divorciadas de las siete confesiones y prohibidas para nosotros; nuestro testigo y adversario también es San Elías. Hemos proclamado líder nuestro al *sheij* Francis, hijo del *sheij* Hanna Haikal al-Jazin de Ghosta.

Y nosotros, la gente común de entre los cristianos, el que traicione de entre nosotros tendrá a San Elías de adversario y no tendrá una muerte cristiana.

### ANEXO 3

#### Petición de los habitantes de Monte Líbano, dirigida al príncipe Amín, hijo del príncipe Bashir (12 de junio de 1840)

No se le esconde, al igual que nuestro gobernador el príncipe Bashir tampoco ignora, cómo los habitantes de Monte Líbano han sido afectados por las injusticias y el despotismo, y se les ha exigido impuestos prohibitivos. Desde que Su Eminencia Mehmet 'Ali impuso su gobierno sobre este país, los habitantes de Monte Líbano fueron los primeros en expresar su obediencia, y acompañaron a su ejército a conquistar Damasco y a luchar contra los soldados en Hama y en Trípoli, y cuando los habitantes de Safad y Nablus, y los cristianos y metwalíes se alzaron, los habitantes de Monte Líbano se desplazaron, junto a Su Excelencia el príncipe Bashir, para reprimirlos y someterlos al gobierno del Pasha, lo cual aumentó las esperanzas de los libaneses de que se les eximiera de los impuestos y se les protegiera contra las injusticias. No obstante, en recompensa por su represión de la revolución en los países mencionados y la devolución de los mismos, les exigió que entregaran sus armas y se incorporaran a su ejército. Dicho trato les causó considerables daños, pues raptaron a sus mujeres y les infligieron las peores formas de sufrimiento, los colgaron de los árboles, y se les impuso el *farda* y se exigió su recaudación hasta de los que habían fallecido o sido matados durante la guerra al servicio de su gobierno. Cuando se descubrió la mina de carbón en la Montaña, se ordenó a parte de sus habitantes a extraerlo y a proporcionar los instrumentos necesarios, y a trabajar sin remuneración. Se nombró a unos supervisores y sólo se pagaron los honorarios de los transportistas que llevaban el carbón a Beirut, que eran bajos en comparación con los costes que se nos impusieron y la proporción de la madera y las bolsas necesarias para trabajar en la mina mencionada, pues no se nos pagó más que una cuarta parte de los mismos, y no se nos pagó por transportarlas de nuestras aldeas a la mina. No enumeraremos las injusticias en detalle, ni mencionaremos el hecho de que nos pegaron con palos e insultaron y trataron como a los campesinos egipcios, además de los costes prohibitivos en los que incurrimos al servicio de los príncipes y el Pasha. Desde que empezó a explotarse la cantera, los habitantes de la Montaña fueron obligados a proporcionar cal a cambio de módicas sumas, y a transportarlo gratis con sus mulas, y se impusieron nuevas tasas sobre los molinos y los constructores fueron enviados por la fuerza a Acre y a la cantera, y sólo se les pagó el cuarto de sus honorarios habituales. La faena aumentó

en las ciudades y aldeas y ahí donde íbamos dábamos con familias sumidas en la pobreza más extrema, pues no nos queda ni dinero, ni hijos, ni animales. A nuestros hijos se los llevaron al servicio militar, los productos de nuestras tierras no son suficientes para cubrir nuestras necesidades y pagar los impuestos mencionados, y nuestros animales están siendo constantemente utilizados [...]; hemos detenido nuestra vida para servir la cantera y el ejército. Además, hace tiempo, cuando se declaró la guerra contra nuestros hermanos e hijos de nuestra nación, los habitantes del Haurán, que sufrieron muchas injusticias, el gobierno nos distribuyó armas y nos mandó a combatirles, les combatimos durante dos años seguidos y murieron muchos de ellos [...] y la campaña nos costó pérdidas de alrededor de 2.000 bolsas.

Sobra decir que cuando ya habíamos perdido nuestro dinero, hijos y libertad, y no nos quedaba nada en este mundo, nos pudo la desesperación y exasperación, y nos vimos obligados a responder a la llamada de la revolución, para librarnos del despotismo y recuperar nuestra tranquilidad y libertad. Sin embargo, si el gobierno se dirigiera a Dios, y levantara las injusticias, estamos dispuestos a someternos al mismo, y a obedecer sus órdenes, pues no tenemos la intención de establecer un gobierno sustituto, sino que nuestro fin es deshacernos de este despotismo que es insoportable, pues sólo podemos pagar el *miri* sobre nuestras propiedades y ganado una sola vez. Si nuestras súplicas caen sobre oídos que escuchan y se nos salva de las injusticias expuestas, tal y como lo deseamos, esto es lo que le solicitamos a Su Eminencia [...]:

Que se limite a extraer “*miri* y ganado” y levante toda injusticia y faena, y que se comprometa a hacerlo ante los embajadores de Inglaterra y Francia o ante sus cónsules en este país, de modo que si no cumple con sus promesas, podamos presentar una queja ante los mismos. Permaneceremos en nuestro sitio hasta que recibamos respuesta. Si está de acuerdo, volverá cada uno de nosotros a su casa, si no, estamos dispuestos a rebelarnos contra la vida en su estado actual. Hemos expuesto nuestra situación, que el gobierno ordene lo que considera.

#### ANEXO 4

##### Tratado de Londres (15 de julio de 1840)

Se les concede a Mehmet 'Ali y a sus aliados el gobierno hereditario de Egipto, a él se le concede el gobierno vitalicio de la región del sur de Siria conocida como la provincia de Acre, que incluye Acre y su fortaleza, bajo la condición de que acepte, en un plazo que no puede superar los diez días, la retirada de la isla de Creta y de Adana y la devolución al Sultán de su flota.

1. Si no acepta Mehmet 'Ali esta decisión en el plazo de los diez días, se le privará del gobierno de la provincia de Acre, y se le concederá un nuevo plazo de diez días para aceptar el gobierno hereditario de Egipto, la retirada de sus tropas de todos los territorios otomanos, y la devolución de la flota otomana; si transcurriera dicho plazo sin que se aceptaran estas condiciones, el Sultán podrá privarle de la provincia de Egipto.

2. Pagará Mehmet 'Ali un tributo anual a la Gran Puerta proporcional a los territorios cuya administración se le confíe.

3. Se aplicarán en Egipto y la provincia de Acre los tratados concluidos por el Imperio Otomano y sus leyes, y Mehmet 'Ali y sus aliados se encargarán de recaudar los impuestos en nombre del Sultán, de pagar el tributo, y de asumir los gastos militares y civiles de los países que gobiernan.

4. Se considerará a las fuerzas terrestres y marítimas egipcias como parte de las fuerzas del Imperio Otomano y dispuestas a servirlo.

5. En caso de rechazo por parte de Mehmet 'Ali de estas condiciones, los aliados se comprometen a recurrir a la fuerza para hacerlas cumplir. En dicho caso, Inglaterra y Austria se comprometen a emplear, en nombre de los aliados, y a petición del Sultán, todos los medios para cortar las comunicaciones entre Egipto y Siria e impedir que llegue la ayuda de un sitio a otro, y para asistir a los sujetos egipcios deseosos de desprenderse de la autoridad del gobierno egipcio y de volver a estar bajo el gobierno otomano, y proporcionarles toda la ayuda para cumplir con este fin.

6. Si no cumple Mehmet 'Ali con las condiciones ofrecidas, y no retira sus fuerzas terrestres y marítimas de Asetana, los aliados se comprometen a adoptar, a petición del Sultán, todos los medios para proteger su trono, y proteger Asetana y los estrechos contra toda agresión.

## ANEXO 5

### *Faramán imperial de nombramiento del príncipe Bashir Qasim* (3 de septiembre de 1840)

Dirigimos nuestra orden imperial, que se debe acatar y seguir en todos los países lejanos y cercanos, al pariente del príncipe Bashir [Chehab], a quien nombramos a partir de ahora, Príncipe de la Montaña de los drusos, es decir, al gran y honrado príncipe Bashir Qasim Zayd, así como a los *sheijs* drusos y los notables de la Montaña, que Dios aumente su obediencia.

En cuanto llegue nuestra orden que se sepa: que el príncipe Bashir [Chehab] tenía la obligación de acatar las órdenes que recibía y actuar siempre como un seguidor fiel que se somete a nuestra voluntad imperial que es benevolente hacia él; de obedecer nuestras órdenes y esforzarse en hacer todo lo que se conforma a nuestra voluntad; de proteger a la gente y a las tribus cuya protección le encomendamos; de dirigir todo su cuidado y sabiduría, y emplear todos los medios a su disposición para protegerles y salvaguardarles de todo mal y de toda injusticia, en conformidad con la obligación que deriva de su dependencia. No obstante, nos han comunicado que el príncipe Bashir no cumplió con estas condiciones esenciales y que todavía insiste en seguir las intenciones de Mehmet ‘Ali Pasha y sus seguidores, en actuar conforme a sus consejos e indicaciones, y en seguir un camino distinto al que nos esperábamos de él. En cambio tú, o Príncipe, al seguir el camino de la lealtad, el buen juicio y el conocimiento que te son innatos, has demostrado a nuestra persona imperial una fidelidad que merece una recompensa, y has demostrado tu obediencia y conocimiento de las reglas de dependencia. Por ello, la Gran Puerta confía en que si se te nombra Príncipe de los drusos no dejarás de mostrar nuevas señas de sometimiento a nuestras órdenes y aumentarán tus cualidades de fidelidad, lealtad y energía que te son instintivas. Por ello te informamos de nuestra deposición del Príncipe Bashir y te nombramos en su lugar Príncipe de las tribus drusas, y emitimos nuestra orden imperial de nuestro diván hümayuni. En cuanto llegue nuestro *faramán* importante, has de pregonarlo ante quien haga falta y habrás de cumplir con las obligaciones que derivan de tu puesto con tu lealtad habitual, y administrar los asuntos que son de tu competencia con sabiduría y justicia en conformidad con nuestra voluntad imperial e intereses. Entre las obligaciones que te corresponden está la protección de la gente y de las tribus drusas que no hemos dejado de cuidar ni de velar por ellas, y advertirles contra cualquier resistencia a la eje-

cución de nuestros derechos sobre la *umma* y el Imperio y contra todo lo que contradice la obligación de obediencia y de fidelidad que tienen hacia la Gran Puerta, e impedir que traten con Mehmet 'Ali y sus colaboradores.

Sobra decir que tienes que hacer todo lo que esté en tus manos y velar día y noche por cumplir lo que espera la Gran Puerta de tu buen juicio y de tu lealtad, de modo que merezcas que continúe la bendición que te hemos otorgado. Y vosotros, los *sheijs* de los drusos, en cuanto aprendáis que hemos nombrado al Príncipe Bashir Qasim Príncipe de los drusos tenéis que uniros a él como es debido con el corazón y el espíritu para cumplir nuestra voluntad, y cumplir con el contenido de nuestro *faramán* y conservar nuestros derechos legítimos; por ello, cuidad de que se os observe la más mínima contravención a nuestra voluntad imperial que vulnere nuestras autoridad sobre nuestras propiedades heredadas.



## ANEXO 6

*Hatt-i Hümayun* (18 de febrero de 1856)

Las garantías prometidas por nuestra parte por el *Hatt-i Hümayun* de Gülhane, en conformidad con las *Tanzimat*, a todos los súbditos de mi Imperio, sin distinción de clase o de religión, para la seguridad de sus personas y propiedad, y la preservación de su honor, son hoy día confirmadas y consolidadas, y se adoptarán medidas eficaces con el fin de que puedan tener su efecto completo y entero.

Todos los privilegios e inmunidades espirituales garantizadas por mis antecesores *ab antiquo*, y en fechas posteriores, a todas las comunidades cristianas u otras creencias no musulmanas, establecidos en mi Imperio y bajo mi protección, se confirmarán y mantendrán.

Toda comunidad cristiana o no musulmana tendrá la obligación, en un periodo establecido y con la asistencia de una Comisión compuesta *ad hoc* por miembros de su propio cuerpo, de proceder, con mi alta aprobación y bajo la inspección de mi Sublime Puerta, a examinar sus inmunidades y privilegios actuales, y a tratar de las mismas y presentarle a mi Sublime Puerta las reformas exigidas por el progreso de la civilización y de los tiempos.

Se procederá a la armonización de los poderes concedidos a los patriarcas y obispos cristianos por el Sultán Mehmet II y sus sucesores con la nueva posición que mis intenciones generosas y benefactoras garantizan a dichas comunidades.

Tras la revisión de las reglas de elección en vigor, el principio del nombramiento vitalicio de los patriarcas se implementará rigurosamente en conformidad con el tenor de sus *faramanes* de investidura.

Los patriarcas, metropolitanos, arzobispos y rabinos prestarán juramento con ocasión de su entrada en funciones en conformidad con la forma acordada conjuntamente por la Sublime Puerta y los dirigentes espirituales de las diferentes comunidades religiosas. Las cuotas eclesiásticas, con independencia de su naturaleza, se abolirán y sustituirán por ingresos fijos para los patriarcas y dirigentes de las comunidades, y por la asignación de prestaciones y de salarios equitativamente proporcionales a la importancia, rango, y dignidad de los diferentes miembros del clero.

La propiedad real o personal de los diferentes eclesiásticos cristianos permanecerá intacta; sin embargo, la administración temporal de las comunidades cristianas u otras comunidades no musulmanas se situará bajo la sal-

vaguardia de una Asamblea elegida de entre los miembros, tanto eclesiásticos como seculares, de dichas comunidades.

En las villas, pequeños burgos y aldeas, donde toda la población pertenece a la misma religión, no se pondrá ningún obstáculo a la restauración, según los planos originales, de los edificios de culto religioso, colegios, hospitales y cementerios.

En caso de que vayan a erigirse nuevos establecimientos, los planos deberán, tras haber sido aprobados por los patriarcas o dirigentes de las comunidades, presentarse a mi Sublime Puerta, que los aprobará por mi orden imperial, o comunicará sus observaciones sobre los mismos en un periodo determinado de tiempo.

En las localidades en las que no existen otras denominaciones religiosas, las sectas no estarán sujetas a ningún tipo de restricciones en relación con el ejercicio público de su religión.

En las villas, pequeños burgos y aldeas donde se hallan mezcladas diferentes sectas, cada comunidad que habite un barrio distinto tendrá, al conformarse a las ordenanzas mencionadas arriba, el mismo poder de restaurar y mejorar sus iglesias, hospitales, colegios y cementerios. Cuando se trate de erigir nuevas edificaciones, la autoridad necesaria ha de solicitarse a través de la Sublime Puerta, que pronunciará una decisión soberana de acuerdo a dicha autoridad, salvo cuando se trate de obstáculos administrativos. La intervención de la autoridad administrativa en cualquier medida de semejante naturaleza es completamente injustificada. Mi Sublime Puerta tomará medidas enérgicas para garantizarle a cada secta, con independencia del número de sus adherentes, libertad total en el ejercicio de su religión.

Toda distinción o designación tendiente a establecer la inferioridad de cualquier clase de súbditos de mi Imperio a otra clase debido a su religión, idioma, o raza, se eliminará para siempre del Protocolo Administrativo. Se implementarán leyes contra el empleo de términos injuriosos u ofensivos, sea entre individuos privados o por parte de las autoridades.

Dado que todas las formas de religión se profesan y profesarán libremente en mis dominios, no se obstruirá a ningún súbdito de mi Imperio en el ejercicio de la religión que profesa, ni será bajo ningún concepto molestado por ello. No se le obligará a nadie a cambiar de religión.

Puesto que el nombramiento y elección de todos los funcionarios y demás empleados de mi Imperio depende completamente de mi voluntad soberana, todos los súbditos de mi Imperio, sin distinción de nacionalidad, se-

rán admisibles a los empleos públicos, y calificados para ocuparlos en función de su capacidad y mérito, y conformemente con reglas de aplicación general.

Todos los súbditos de mi Imperio, sin distinción, serán admitidos a las escuelas civiles y militares del Gobierno siempre que satisfagan las condiciones de edad y examen que se especifican en los reglamentos orgánicos de dichas escuelas. Asimismo, cada comunidad está autorizada para establecer escuelas públicas de ciencia, arte e industria. Únicamente estarán sujetos al control de un consejo mixto de instrucción pública cuyos miembros se nombrarán por mi orden soberana, el método de instrucción y la elección de los profesores de las escuelas de este tipo.

Todos los juicios comerciales, correccionales y criminales entre musulmanes y cristianos u otros súbditos no musulmanes, o entre cristianos u otros no musulmanes de diferentes sectas, se remitirán a tribunales mixtos.

Las actas de dichos tribunales serán públicas. Las partes se confrontarán, producirán testigos, cuyos testimonios se aceptarán sin distinción, tras prestar juramento según la ley religiosa de la secta a la que pertenezcan.

Los juicios civiles seguirán celebrándose públicamente, según las leyes y reglamentos, ante los consejos provinciales mixtos, en presencia del gobernador y del juez del lugar. Los procedimientos civiles especiales, tal como los que se refieren a las sucesiones u otros asuntos de semejante naturaleza, entre súbditos de la misma fe cristiana o no musulmana podrán, por petición de las partes, llevarse ante los consejos de los patriarcas o de las comunidades.

Las leyes penales, correccionales o comerciales, así como las reglas procesales para los tribunales mixtos, se confeccionarán lo antes posible, y se recogerán en un código. La traducción de los mismos se publicará en los idiomas existentes en el Imperio.

Se tomarán medidas, cuanto antes, para la reforma del sistema penitenciario que se aplica a las casas de detención, castigo o corrección, y demás establecimientos de la misma naturaleza, de modo que se concilien los derechos de la humanidad con los de la justicia. No se administrará el castigo corporal, incluso en las cárceles, excepto en conformidad con las regulaciones disciplinarias establecidas por mi Sublime Puerta, y todo lo que se asemeje a la tortura queda completamente abolido.

Las infracciones a la ley en este particular caso se castigarán severamente, y conllevarán, además, en conformidad con el código civil, el castigo de las autoridades que las ordenen y los agentes que las cometan.

La organización de la policía en la capital, en las villas de provincias, y en los distritos rurales se revisarán de modo que se les ofrezcan a mis súbditos pacíficos las garantías más solidas de seguridad tanto para su persona como para su propiedad.

Dado que la igualdad fiscal conlleva la igualdad de impuestos, del mismo modo que la igualdad de obligaciones conlleva la igualdad de derechos, los súbditos cristianos y los que pertenecen a otras sectas no musulmanas, tal y como ya se había decidido, estarán sujetos, al igual que los musulmanes, a las obligaciones de la Ley de Reclutamiento. Los principios de obtención de sustitutos o de compra de exenciones se admitirán.

Una ley completa se publicará, lo antes posible, que respete la admisión y el servicio en el ejército de los súbditos cristianos y demás súbditos no musulmanes.

Se adoptarán medidas para reformar la constitución de los consejos provinciales y comunales, de modo que se garantice la equidad en la elección de los diputados de los musulmanes, cristianos y demás comunidades, así como la libertad de voto en los consejos. Mi Sublime Puerta considerará la adopción de las medidas más eficaces para determinar con exactitud y controlar el resultado de las deliberaciones y decisiones que se alcancen.

Dado que las leyes que regulan la compra, venta y disposición de la propiedad inmobiliaria son las mismas para todos los súbditos de mi Imperio, la posesión por extranjeros de propiedad inmueble en mis dominios será legal, y éstos tendrán que respetar las leyes y regulaciones de la policía, y asumir las mismas cargas que los habitantes nativos, después de que se hayan alcanzado acuerdos con las potencias extranjeras.

Los impuestos se recaudarán bajo el mismo concepto de todos los súbditos de mi Imperio, sin distinción de clase o de religión. Se considerarán las medidas más rápidas y enérgicas para paliar los abusos en la recaudación de impuestos, en especial los diezmos. El sistema de recaudación directa sustituirá progresivamente, y lo antes posible, al sistema de *iltizam* en todas las ramas de ingresos del Estado. Mientras este último permanezca en vigor, se les prohibirá a todos los agentes del Gobierno y todos los miembros del Consejo, bajo severas penalidades, convertirse en *multazim* de contratos que se anuncien para concurso público, o de beneficiarse en el proceso de su ejecución. Los impuestos locales se impondrán, en la medida de lo posible, de tal modo que no afecten las fuentes de producción u obstruyan el progreso del comercio interno.

Las obras de utilidad pública recibirán donaciones adecuadas, parte de las cuales se conseguirá mediante impuestos privados y especiales que se recaudarán en las provincias, y se beneficiarán de las ventajas que derivan del establecimiento de vías de comunicación por tierra y mar.

La ley especial que ya ha sido promulgada, que declara que el presupuesto de ingresos y gastos del Estado se establecerá y hará público todos los años, habrá de observarse escrupulosamente. Se tomarán medidas para revisar los emolumentos asignados a cada puesto.

Los dirigentes de las comunidades y un delegado designado por mi Sublime Puerta serán convocados para participar en las deliberaciones del Consejo Supremo de Justicia en todas las ocasiones que puedan interesar al conjunto de los súbditos de mi Imperio. Se convocarán especialmente a este fin por mi Gran Vezir. Los delegados ocuparán su puesto durante un año; prestarán juramento cuando entren en funciones. Todos los miembros del Consejo, en las reuniones ordinarias y extraordinarias, emitirán sus opiniones y votos libremente, y nadie les molestará por ello.

Se tomarán medidas para la realización de carreteras y canales que incrementen los medios de comunicación y las fuentes de riqueza del país. Todo lo que pueda impedir el comercio o la agricultura se abolirá. Para cumplir estos objetivos, se tomarán medidas para aprovechar la ciencia, artes y fondos de Europa, y así realizarlas progresivamente.

Siendo estos mis deseos y ordenes, Usted, que es mi Gran Vezir, hará que este *faramán* imperial se publique, como es costumbre, en mi capital y en todas las partes de mi Imperio; y permanecerá atento, y tomará las mediadas necesarias para que todas las ordenes en él contenidas se ejecuten de ahora en adelante con la puntualidad más rigurosa.

## ANEXO 7

### Convención (5 de septiembre de 1860) y protocolos

Su Majestad imperial el Sultán, con la intención de poner un fin, mediante medidas rápidas y eficaces, al derramamiento de sangre en Siria, y dar fe de su resolución firme por garantizar el orden y la paz entre los pueblos situados bajo su soberanía; y Sus Majestades el Emperador de Austria, el Emperador de los franceses, la Reina del Reino Unido de Gran Bretaña y de Irlanda, Su Alteza Real el príncipe-regente de Prusia, y Su Majestad el Emperador de todas las Rusias, que han ofrecido su cooperación activa, que Su Majestad el Sultán ha aceptado;

Sus susodichas Majestades y su Alteza Real han resuelto concluir una convención a este efecto, y han nombrado como plenipotenciarios suyos:

Su Majestad el Emperador de Austria, Sr. Richard, Príncipe de Metternich Winneburg, Duque de Portella, Conde de Königswart, Grande de España de primera clase, Gran Cruz de la Orden Real de Albert de Sajonia y de la Orden Ducal de Ernest de Sajonia-Coburgo-Gotha, Gran Oficial de la Orden Real de Léopold de Bélgica, Caballero de la Legión de Honor, Caballero honorario de la Orden de San Juan de Malta, Chambelán actual de Su Majestad imperial y real apostólica, su embajador extraordinario ante Su Majestad el Emperador de los franceses;

Su Majestad el Emperador de los franceses, Sr. Edouard-Antoine Thouvenel, Senador del Imperio, Gran Cruz de la Orden Imperial de la Legión de Honor, Gran Cruz de la Orden Imperial de la Corona de Hierro de Austria, de la Orden Imperial de San Alejandro Newski de Rusia, condecorado con la Orden Imperial de Mecidiye de primera clase, etc., etc., su ministro y secretario de Estado en el Departamento de Asuntos Exteriores;

Su Majestad la Reina del Reino Unido de Gran Bretaña y de Irlanda, el honorabilísimo Henri-Richard-Charles, Conde de Cowley, Vizconde Dangan, Barón Cowley, Par de Reino Unido, miembro del Consejo privado de su Majestad británica, Caballera de la Gran Cruz de la Honorabilísima Orden del Baño, Embajador extraordinario y plenipotenciario de Su dicha Majestad ante Su Majestad el Emperador de los franceses;

Su Alteza Real el Príncipe-Regente de Prusia, el Sr. Príncipe Henri VIII de Reuss-Schleiz-Köstritz, Caballero de la Orden Real del Águila Roja de cuarta clase, de la Orden de San Juan de Jerusalén de Prusia, etc., etc., su Encargado de Negocios en funciones en París;

Su Majestad el Emperador de todas las Rusias, el Sr. Conde Paul Kis-séleff, su ayudante de campo general, General de Infantería, miembro del Consejo del Imperio, Caballero de las Ordenes de Rusia, condecorado con el doble retrato en brillantes de los Emperadores Nicolás primero y Alejandro II, Gran Cruz de la Orden Imperial de la Legión de Honor, poseedor del retrato del Sultán en diamantes, etc., etc., su Embajador extraordinario y plenipotenciario ante Su Majestad el Emperador de los franceses;

Y Su Majestad el Emperador de los otomanos, Ahmed-Vefik Afandi, condecorado con la Orden Imperial de Mecidiye de segunda clase, etc., su Embajador extraordinario y plenipotenciario ante Su Majestad el Emperador de los franceses;

Quienes, tras haber intercambiado sus plenos poderes, hallados en buena y debida forma, han convenido los siguientes artículos:

Art. 1. Un cuerpo de tropas europeas, que podrá alcanzar los doce mil hombres, se dirigirá a Siria para contribuir al restablecimiento de la tranquilidad.

Art. 2. Su Majestad el Emperador de los franceses consiente la provisión inmediata de la mitad de este cuerpo de tropas. Si surgiera la necesidad de aumentar su efectivo a la cifra estipulada en el artículo anterior, las grandes Potencias se entenderían sin demora con la Puerta, por la vía diplomática ordinaria, sobre la designación de aquellas de entre ellas que tendrían que proporcionarlas.

Art. 3. El comandante en jefe de la expedición contactará, a su llegada, con el comisario extraordinario de la Puerta, con el fin de coordinar todas las medidas exigidas por las circunstancias, y de adoptar las posiciones que habrá lugar de adoptar para cumplir con el objeto del acto presente.

Art. 4. Sus Majestades la Reina del Reino Unido de Gran Bretaña y de Irlanda, el Emperador de Austria, el Emperador de los franceses, Su Alteza Real el Príncipe Regente de Prusia, y su Majestad el Emperador de todas las Rusias prometen entretener suficientes fuerzas navales para contribuir al éxito de los esfuerzos comunes para el restablecimiento de la tranquilidad en el litoral de Siria.

Art. 5. Las Altas Partes, convencidas de que este plazo será suficiente para alcanzar el objetivo de la pacificación que tienen en vista, fijan la duración de la ocupación de las tropas europeas en Siria en seis meses.

Art. 6. La Puerta Sublime se compromete a facilitar, en la medida en que de ella dependa, la subsistencia y abastecimiento del cuerpo expedicionario.

Art. 7. La presente convención se ratificará, y las ratificaciones se intercambiarán en París, en el plazo de cinco semanas o antes si se puede.

Como testimonio, los respectivos plenipotenciarios la han firmado y sellado con el sello de sus armas.

Hecho en París el 5 de septiembre de 1860.

Firmado: METTERNICH.– E. THOUVENEL.– COWLEY.– REUSS.  
– KISSÉLEFF.– AHMED VEFIK.

Primer protocolo (extracto) de la conferencia celebrada en el Ministerio de Asuntos Exteriores en París (3 de agosto de 1860)

Se entiende que los seis artículos precedentes serán textualmente convertidos en una convención que recibirá las firmas de los representantes arriba firmantes en cuanto estén en posesión de los plenos poderes de sus soberanos, pero que las estipulaciones de este protocolo entrarán inmediatamente en vigor.

El Sr. Encargado de Negocios de Prusia, no obstante, hace observar que la distribución actual de los buques de guerra prusianos puede que no permita a su gobierno que coopere desde ahora en la ejecución del artículo 4.

Hecho en París el 3 de agosto de 1860, en seis expediciones.

Firmado: METTERNICH.– THOUVENEL.– COWLEY.– REUSS.–  
KISSÉLEFF.– AHMED VEFIK.

Segundo protocolo (extracto) de la conferencia celebrada en el Ministerio de Asuntos Exteriores en París (3 de agosto de 1860)

Los plenipotenciarios de Austria, Francia, Gran Bretaña, Prusia y Rusia, deseados de establecer, en conformidad con las intenciones de sus Cortes respectivas, la verdadera naturaleza de la asistencia prestada a la Sublime Puerta en los términos del protocolo firmado el mismo día, además de los sentimientos que les han dictado las cláusulas de este acto y su profundo desinterés, declaran de la manera más formal que las potencias contratantes no pretenden perseguir ni perseguirán, en la ejecución de sus compromisos, ninguna ventaja territorial, influencia excesiva, o concesión referente al comercio de sus sujetos que no pudiera acordarse a los sujetos de todas las demás naciones.



No obstante, recordando aquí los actos emanados de Su Majestad el Sultán, cuyo artículo 9 del Tratado del 30 de marzo de 1856 ha constatado su alto valor, no pueden privarse de expresar la importancia que sus respectivas Cortes otorgan a que, en conformidad con las promesas solemnes de la Sublime Puerta, se adopten medidas administrativas serias para la mejoría de la suerte de las poblaciones cristianas de todos los ritos en el Imperio Otomano.

El plenipotenciario de Turquía toma nota de esta declaración de los representantes de las grandes Potencias y se encarga de transmitirla a su Corte, y hace observar que la Sublime Puerta ha empleado y seguirá empleando todos sus esfuerzos en el sentido del deseo expresado arriba.

Hecho en París el 3 de agosto de 1860, en seis expediciones.

Firmado: METTERNICH.— THOUVENEL.— COWLEY.— REUSS.— KISSÉLEFF.— AHMED VEFIK.

ANEXO 8  
Convención (19 de marzo de 1861)

Sus Majestades el Emperador de Austria, el Emperador de los franceses, la Reina del Reino Unido de Gran Bretaña y de Irlanda, el Rey de Prusia, el Emperador de todas las Rusias y el Emperador de los otomanos, tras las explicaciones intercambiadas entre los respectivos gobiernos, y tras haber convenido modificar la convención concluida entre ellos el pasado 5 de septiembre, han nombrado a este efecto, como plenipotenciarios suyos a:

Su Majestad el Emperador de Austria, el Sr. Richard Príncipe de Metternich, etc., su Embajador extraordinario ante Su Majestad el Emperador de los franceses;

Su Majestad el Emperador de los franceses, Sr. Edouard-Antoine Thouvenel, etc., su Ministro y Secretario de Estado en el Departamento de Asuntos Exteriores;

Su Majestad la Reina del Reino Unido de Gran Bretaña y de Irlanda, el honorabilísimo Henri-Richard-Charles, Conde de Cowley, etc., Embajador extraordinario y plenipotenciario de Su dicha Majestad ante Su Majestad el Emperador de los franceses;

Su Majestad el Rey de Prusia, el Sr. Conde Albert Alexandre de Pourtalès, etc., su Enviado extraordinario y plenipotenciario ante Su Majestad el Emperador de los franceses;

Su Majestad el Emperador de todas las Rusias, el Sr. Conde Paul Kis-séleff, etc., su Embajador extraordinario y plenipotenciario ante Su Majestad el Emperador de los franceses;

Y Su Majestad el Emperador de los otomanos, Ahmed-Vefik Afandi, etc., su Embajador extraordinario ante Su Majestad el Emperador de los franceses;

Los cuales, tras haberse comunicado sus plenos poderes, hallados en buena y debida forma, han acordado los siguientes artículos:

Art. 1: La duración de la ocupación europea en Siria se extenderá hasta el 5 de junio del presente año, época en la que se entiende entre las altas partes contratantes habrá alcanzado su término y la evacuación se habrá llevado a cabo.

Art. 2: Las estipulaciones contenidas en el artículo 2 de la convención del 5 de septiembre de 1860, en tanto todavía no han sido ejecutadas, o han sido modificadas por la presente convención, permanecerán en vigor durante

el periodo que se extenderá entre la fecha de firma de este acto y el 5 de junio de año en curso.

Art. 3: La presente convención se ratificará, y las ratificaciones se intercambiarán en París, en el plazo de cinco semanas, o antes si se puede.

En fe de que, los respectivos plenipotenciarios la han firmado y sellado con el sello de sus armas.

Hecho en París el 19 de marzo de 1861.

Firmado: METTERNICH.— THOUVENEL.— COWLEY.—POURTA-  
LÈS.— KISSÉLEFF.— AHMED VEFIK.

## ANEXO 9

### Reglamento Fundamental relativo a la administración de Monte Líbano (9 de junio de 1861), protocolo y artículo adicional del protocolo

Artículo I. Líbano será administrado por un gobernador cristiano nombrado por la Puerta Sublime y será directamente dependiente de ella.

Este funcionario inamovible será investido con todas las atribuciones del poder ejecutivo, velará por el mantenimiento del orden y de la seguridad pública en toda la superficie de la Montaña, recaudará los impuestos, y nombrará, bajo su responsabilidad y en virtud del poder que recibirá de la Puerta Sublime, a los agentes administrativos; nombrará a los jueces, convocará y presidirá el consejo administrativo central, y procurará la ejecución de todas las sentencias legalmente emitidas por los tribunales, salvo las reservas previstas en el art. 9.

Cada uno de los elementos constitutivos de la población de la Montaña será representado, ante el gobernador, por un *wakil* nombrado por los jefes y notables de cada comunidad.

Artículo II. Habrá para toda la Montaña un consejo administrativo central compuesto por doce miembros: dos maronitas, dos drusos, dos griegos-ortodoxos, dos griegos-católicos, dos metwalíes, dos musulmanes; y encargado de distribuir el impuesto, controlar la gestión de los ingresos y gastos, y emitir su opinión consultiva sobre todas las cuestiones que le hará el gobernador.

Artículo III. La Montaña se dividirá en seis distritos administrativos:

1 – Kura, incluida la parte inferior y las otras fracciones del territorio vecino cuya población pertenece al rito griego-ortodoxo, salvo la villa de Kalmún, situada en la costa y muy exclusivamente habitada por musulmanes.

2 – La parte septentrional de Líbano, salvo Kura, hasta Nahr el-Kalb.

3 – Zahle y su territorio

4 – Matn, incluido el Sahil cristiano y los territorios de Kate y de Salima.

5 – El territorio situado al sur de la ruta de Damasco hasta Yezzin.

6 – Yezzin y Tiffah.

Habrá en cada uno de estos distritos un agente administrativo nombrado por el gobernador y elegido entre el rito dominante, o bien en función de la cifra de la población, o bien en función de la importancia de sus propiedades.

Artículo IV. Habrá en cada distrito un consejo administrativo local compuesto por tres a seis miembros que representen los diversos elementos de la población y los intereses de la propiedad inmobiliaria en el distrito.

Dicho consejo local, que estará presidido y se convocará anualmente por el jefe del distrito, deberá resolver en primera instancia todos los asuntos de contencioso administrativo, atender a las reclamaciones de los habitantes, proporcionar las indicaciones estadísticas necesarias para la distribución del impuesto en el distrito, y dar su opinión consultiva sobre todas de las cuestiones de interés local.

Artículo V. Los distritos administrativos se subdividirán en cantones cuyo territorio, regulado casi según los antiguos *'iqlim*, no encerrará, en la medida de lo posible, más que a grupos homogéneos de población, y dichos cantones [se subdividirán] en comunas que estarán compuestas de al menos quinientos habitantes cada una.

A la cabeza de cada cantón habrá un agente nombrado por el gobernador según la proposición del jefe del distrito, y a la cabeza de cada comuna, un *sheij* elegido por los habitantes y nombrado por el gobernador.

En las comunas mixtas, cada elemento constitutivo de la población tendrá a un *sheij* particular cuya autoridad sólo se ejercerá sobre sus correligionarios.

Artículo VI. Se proclaman: la igualdad de todos ante la ley y la abolición de todos los privilegios feudales, particularmente los que pertenecían a los *muqata'yíes*.

Artículo VII. Habrá en cada cantón un juez de paz para cada rito; en cada distrito, un consejo judicial de primera instancia, compuesto por de tres a seis miembros que representen a los diversos elementos de la población, y, en la sede del gobierno, un consejo judicial superior compuesto por doce miembros, de los cuales dos pertenecerán a cada una de las seis comunidades señaladas en el artículo 2, y a los cuales se añadirá un representante de los cultos protestante e israelita, siempre que un miembro de dichas comunidades tenga intereses comprometidos en el proceso.

La presidencia de los consejos judiciales se ejercerá trimestralmente y de forma rotativa por cada uno de sus miembros.

Artículo VIII. Los jueces de paz juzgarán sin apelación hasta las quinientas piastras.

Los casos que excedan las quinientas piastras serán de la competencia del consejo judicial de primera instancia.

Los casos mixtos, es decir, entre particulares que no pertenecen al mismo rito, con independencia del valor comprometido en el proceso, se llevarán inmediatamente ante el consejo de primera instancia, salvo que las partes estén de acuerdo en reconocer la competencia del juez de paz del demandado.

En principio, todos los casos se juzgarán por la totalidad de los miembros del consejo. No obstante, si todas las partes comprometidas en el proceso pertenecen al mismo rito, tendrán el derecho de recusar al juez que pertenece a un rito diferente. Pero en este caso, los jueces recusados también tendrán que asistir al juicio.

Artículo IX. En materia criminal, habrá tres grados de jurisdicción. Las infracciones se juzgarán por los jueces de paz; los delitos por los consejos de primera instancia; y los crímenes por el consejo judicial superior, cuyas sentencias sólo se podrán ejecutar tras el cumplimiento de las formalidades en uso en el resto del Imperio.

Artículo X. Todo proceso en materia comercial se llevará ante el Tribunal de Comercio de Beirut, y todo proceso, incluso en materia civil, entre un sujeto o protegido de una potencia extranjera y una habitante de la Montaña se someterá a la jurisdicción de este mismo tribunal.

Artículo XI. Todos los miembros de los consejos judiciales y administrativos, sin excepción, así como los jueces de paz, se elegirán y designarán, tras un acuerdo con los notables, por los jefes de sus comunidades respectivas, y se nombrarán por el gobernador.

La mitad del personal de los consejos administrativos se renovará todos los años, y los miembros salientes podrán reelegirse.

Artículo XII. Todos los jueces recibirán una retribución. Si se demostrara, tras su investigación, que uno de ellos ha prevaricado o ha dejado de ser digno de sus funciones mediante algún acto, deberá ser revocado y, además, se le aplicará una pena proporcional a la falta que habrá cometido.

Artículo XIII. Las audiencias de todos los consejos judiciales serán públicas y se redactarán actas por un secretario de justicia nombrado *ad hoc*. Dicho secretario estará además encargado de mantener un registro de todos los contratos de traspaso de bienes inmobiliarios, que sólo serán válidos después de haber sido sometidos a la formalidad del registro.

Artículo XIV. Los habitantes de Líbano que hubieran cometido un crimen o delito en otro *sanyaq* serán juzgados por las autoridades de dicho *sanyaq*, del mismo modo que los habitantes de otros distritos que hubieran cometido un crimen o delito en la circunscripción de Líbano serán juzgados por los tribunales de la Montaña.

En consecuencia, los individuos autóctonos o no autóctonos que se hubieran convertido en culpables de un crimen o delito en Líbano y que se hubieran escapado a otros *sanyaq* serán detenidos, a petición de la autoridad de la Montaña, por la del *sanyaq* en el que se hallan y remitidos a la administración de Líbano.

Asimismo, los autóctonos de la Montaña o los habitantes de otros departamentos que hubieran cometido un crimen o delito en cualquier *sanyaq* que no fuera Líbano, y que se hubieran refugiado en este último, serán detenidos sin demora por la autoridad de la Montaña, a demanda de la del *sanyaq* interesado, y serán remitidos a la misma.

Los agentes de la autoridad que hubieran cometido una negligencia o retrasos no justificados en la ejecución de las órdenes relativas al envío de culpables ante los tribunales competentes serán castigados, al igual que los que buscarían proteger a dichos culpables de las búsquedas de la policía, en conformidad con las leyes.

Por último, las relaciones entre la administración en Líbano, y las administraciones respectivas de los demás *sanayeq*, serán exactamente iguales a las relaciones que existen y se mantienen entre los demás *sanayeq* del Imperio.

Artículo XV. En tiempos ordinarios, el mantenimiento del orden y la ejecución de las leyes se garantizarán exclusivamente por el gobernador, mediante un cuerpo de policía mixta, reclutado con base en la afiliación voluntaria y compuesto en torno a siete hombres por cada mil habitantes.

La ejecución por jenízaros debe de abolirse y de sustituirse por otros modos de coacción como el embargo o el encarcelamiento, les estará prohi-

bido a los agentes de policía, bajo las penas más severas, exigirles a los habitantes cualquier retribución fuera en dinero o en especie. Deberán llevar uniforme o algún signo exterior de sus funciones, y en la ejecución de cualquier orden de la autoridad se empleará, en la medida de lo posible, a agentes pertenecientes a la nación o rito del individuo afectado por la medida.

Hasta que el gobernador reconozca que la policía local está en condiciones de hacer frente a todos los deberes que le serán impuestos en tiempos ordinarios, las carreteras de Beirut a Damasco y de Sidón a Trípoli estarán ocupadas por tropas imperiales. Dichas tropas estarán bajo las órdenes del gobernador de la Montaña.

En caso extraordinario y de necesidad, y tras haber consultado la opinión del consejo administrativo central, el gobernador podrá requerir, ante las autoridades militares de Siria, la asistencia de tropas regulares.

El oficial que dirigirá dichas tropas en persona deberá acordar las medidas a seguir con el gobernador de la Montaña, y aun conservando su derecho de iniciativa y de apreciación en lo referente a las cuestiones puramente militares, tal como las cuestiones de estrategia o de disciplina, estará subordinado al gobierno de la Montaña durante el tiempo de su estancia en Líbano y actuará bajo la responsabilidad de este último. Dichas tropas se retirarán de la Montaña según le haya declarado oficialmente el gobernador a su comandante que el objetivo por el que han sido llamadas se ha alcanzado.

Artículo XVI. La Sublime Puerta se reserva el derecho de recaudar, a través del gobernador de Líbano, la suma de tres mil quinientas bolsas, que constituyen hoy día el impuesto de la Montaña, un impuesto que se podría aumentar hasta la suma de siete mil bolsas cuando las circunstancias lo permitan, y queda claro que el producto de dichos impuestos se destinará en primer lugar a los gastos de la administración de la Montaña y a sus gastos de utilidad pública; sólo el surplus, si hay lugar, se ingresará a la tesorería del Estado.

Si los gastos generales estrictamente necesarios para el funcionamiento regular de la administración excedieran el producto de los impuestos, la Puerta deberá asegurar los excedentes en el gasto.

Queda claro sin embargo que para los trabajos públicos u otros gastos extraordinarios, la Puerta Sublime no se responsabilizará de los mismos salvo que los haya previamente aprobado.

Artículo XVII. Se procederá, lo antes posible, a la realización de un censo de



la población por comuna y por rito y al establecimiento del catastro de todas las tierras cultivadas.

Decretado y acordado en Pera, el 9 de junio de 1861.

Firmado: Aali; Bulwer; Lavalette; Prokesch-Osten; Goltz; Lobanoff.

### Protocolo

Adoptado por la Sublime Puerta y los representantes de las cinco grande potencias tras el entendimiento al que ha dado lugar, por su parte, el examen del proyecto de reglamento elaborado por una comisión internacional para la reorganización de Líbano.

Dicho proyecto de reglamento, fechado el primero de mayo de 1861, habiéndose convertido, tras las modificaciones introducidas de común acuerdo, en reglamento definitivo, se promulgará bajo la forma de *faramán* (por S.M.I. el sultán y comunicado oficialmente a los representantes de las cinco grandes potencias).

El primer artículo ha dado lugar a la siguiente declaración que ha realizado S. A. 'Ali Pasha y que han aceptado los cinco representantes:

El gobernador cristiano encargado de la administración de Líbano se elegirá por la Sublime Puerta, de la que dependerá directamente. Tendrá el título de *musir* y residirá habitualmente en Dayr-al-Qamar, que se halla situado bajo su autoridad directa. Investido de la autoridad por tres años, será sin embargo amovible, pero su revocación no se podrá pronunciar nunca excepto tras la celebración de un juicio. Tres meses antes de la expiración de su mandato, la Sublime Puerta, antes de avisar, provocará un nuevo entendimiento con los representantes de las grandes potencias.

Se ha convenido igualmente que el poder conferido por la Sublime Puerta a dicho funcionario de nombrar, bajo su responsabilidad, a los agentes administrativos, le será concedido de una vez por todas, en el momento en que se le invistiera a él mismo con la autoridad, y no para cada nombramiento.

En relación con el artículo sobre los procesos entre sujetos o protegidos de una potencia extranjera por una parte y los habitantes de la Montaña por otra, se ha acordado que una comisión mixta que residirá en Beirut se encargará de verificar y revisar los títulos de protección.

Con el fin de mantener la seguridad y la libertad de la carretera gran-

de de Beirut a Damasco en todo momento, la Sublime Puerta establecerá un bloqueo en el punto de dicha carretera que le parezca el más conveniente.

El gobernador de Líbano podrá proceder al desarme de la Montaña cuando estime las circunstancias y el momento favorables.

Pera, el 9 de junio de 1861.

Firmado: Aali; Bulwer; Lavalette; Prokesch-Osten; Goltz; Lobanoff.

#### Artículo adicional del protocolo (9 de junio de 1861)

Se entiende que la cifra de siete mil bolsas mencionada en el artículo XVI del reglamento del 9 de junio de 1862 no constituye un límite absoluto, y que, por un lado, si antes de recaudar el impuesto en la Montaña hasta alcanzar dicha cifra, conviene esperar a que la crisis ocasionada por los últimos acontecimientos haya terminado, también podría ser, por otro lado, que el aumento de los gastos generados por la nueva organización requiera la recaudación de contribuciones cuyo total, añadido al antiguo impuesto, superaría incluso la cifra de siete mil bolsas.

Igualmente, se entiende que el impuesto no podrá recaudarse por encima de la cantidad de siete mil bolsas salvo con la autorización del Sublime Puerta y el consentimiento de la mayoría del consejo administrativo central.

Además, el gobernador sólo deberá utilizar esta facultad con reserva extrema, y deberá buscar siempre y ante todo un equilibrio justo entre las recetas y los gastos ordinarios de la Montaña.

Pera, el 9 de junio de 1861.

Firmado: Aali; Bulwer; Lavalette; Prokesch-Osten; Goltz; Lobanoff.

#### ANEXO 10

##### *Faramán imperial de promulgación del Reglamento Fundamental del 9 de junio de 1861 (23 de junio de 1861)*

Sabemos cuanta pena y tristeza le han causado los tristes acontecimientos de Monte Líbano a mi corazón Imperial. El objetivo último de mis esfuerzos siendo el mantenimiento de la tranquilidad y de la seguridad de todas las clases de mis sujetos establecidos en las distintas partes de mi Imperio, sobre decir que deseo igualmente devolverles el descanso y la tranquilidad completa a los habitantes de la Montaña, y borrar completamente los rastros dolorosos de los últimos acontecimientos. Pero para alcanzar dicho objetivo, había que modificar y mejorar los reglamentos existentes. Por consiguiente, decreto una serie de nuevos reglamentos para la Montaña que están contenidos en los siguientes artículos: [...]

Los 17 artículos abajo constituyen el reglamento fundamental de Monte Líbano. Ordeno que, en conformidad con Mi voluntad soberana, dicho reglamento entre en vigor, y sea puntualmente observado y ejecutado por todos. Que no se contravenga.

Mi presente *faramán* imperial emana en mitad de junio (el 23 de junio de 1861).

## ANEXO 11

### Reglamento Orgánico de Líbano (6 de septiembre de 1864)

Artículo I. Líbano será administrado por un gobernador cristiano nombrado por la Sublime Puerta y directamente dependiente de ella.

Dicho funcionario estará investido con todas las atribuciones del poder ejecutivo, velará por el mantenimiento del orden y de la seguridad pública en toda la superficie de la Montaña, recaudará los impuestos, y nombrará, bajo su responsabilidad, y en virtud del poder que recibirá de S.M.I. el sultán, a los agentes administrativos. Nombrará a los jueces, convocará y presidirá el consejo administrativo central, y procurará la ejecución de todas las sentencias legalmente emitidas por los tribunales, salvo las reservas previstas en el art. VIII.

Artículo II. Habrá para toda la Montaña un consejo administrativo central compuesto por 12 miembros delegados por los mudiriyyat y repartidos entre los distintos mudiriyyat en la siguiente proporción:

1º y 2º – Los dos mudiriyyat de Kisiruan delegarán cada uno a un maronita;

3º – El mudiriyyat de Yezzin: un maronita, un druso, y un musulmán;

4º – El mudiriyyat de Matn: un maronita, un griego-ortodoxo, un druso y un metwalí;

5º – El Shuf: un druso;

6º – Kura: un griego-ortodoxo;

7º – Zahle: un griego-católico.

El consejo administrativo estará encargado de distribuir el impuesto, controlar la gestión de los ingresos y gastos, y emitir su opinión consultiva sobre todas las cuestiones que le hará el gobernador.

Artículo III. – La Montaña se dividirá en siete distritos administrativos:

1 – Kura, comprendida la parte inferior y las otras fracciones del territorio vecino cuya población pertenece al rito griego-ortodoxo, salvo la villa de Kalmún, situada en la costa y muy exclusivamente habitada por los musulmanes.;

2 – La parte septentrional de Líbano que comprende Yibbit Bsharre, Zawye y Bilad Batrun;

3 – La parte septentrional de Líbano que comprende Bilad Ybeil, Yibbit Munaytra, Ftuh y Kisiruan propiamente dicho hasta Nahr-el-Kalb;

4 – Zahle y su territorio;

5 – Matn, incluido el Sahil cristiano y los territorios de Kate y de Salima

6 – El territorio situado al sur de la ruta de Damasco hasta Yezzin.

6 – Yezzin y Tiffah.

Habrá en cada uno de estos distritos un agente administrativo nombrado por el gobernador y elegido entre el rito dominante, o bien en función de la cifra de la población, o bien en función de la importancia de sus propiedades.

Artículo IV. Los distritos administrativos se dividirán en cantones cuyo territorio se regulará de forma similar al de los antiguos *aqalim*.

A la cabeza de cada cantón habrá un agente nombrado por el gobernador según la proposición del jefe del distrito, y a la cabeza de cada aldea, un *sheij* elegido por los habitantes y nombrado por el gobernador.

Artículo V. Igualdad de todos ante la ley y la abolición de todos los privilegios feudales, particularmente los que pertenecían a los *muqata'yies*.

Artículo VI. Habrá en la Montaña tres tribunales de primera instancia, compuestos cada uno por jueces y un sustituto, nombrados por el gobernador, además de seis defensores de oficio, designados por las comunidades, y, en la sede del gobernador, un consejo judicial superior compuesto por seis jueces elegidos y nombrados por el gobernador de entre las seis comunidades: musulmana suní y metwalí, maronita, drusa, griego-ortodoxa, y griego-católica, además de seis defensores de oficio designados por cada una de las comunidades, y a los cuales se añadirá a un juez y un defensor de oficio de los cultos protestante e israelí, siempre que un miembro de dichas comunidades tenga intereses comprometidos en el proceso.

El tribunal superior estará presidido por un funcionario nombrado *ad hoc* por el gobernador.

El gobernador tiene reservada la facultad de duplicar el número de tribunales de primera instancia en los casos en los que las necesidades locales hayan demostrado la urgencia, y de determinar, mientras tanto, las localidades en las que deberán funcionar los tres tribunales de primera instancia, de modo que se tenga en cuenta la distribución regular de la justicia.

Artículo VII. Los *sheijs* de las aldeas, que ejercerán las funciones de jueces de paz, juzgarán sin apelación hasta las doscientas piastras.

Los casos que superen las 200 piastras serán de la competencia de los consejos judiciales de primera instancia.

Los casos mixtos, es decir, entre particulares que no pertenecen al mismo rito, con independencia del valor comprometido en el proceso, se llevarán inmediatamente ante el consejo de primera instancia, salvo que las partes estén de acuerdo en reconocer la competencia del juez de paz del demandado.

En principio, todos los casos se juzgarán por la totalidad de los miembros del consejo. No obstante, si todas las partes comprometidas en el proceso pertenecen al mismo rito, tendrán el derecho de recusar al juez que pertenece a un rito diferente. Pero en este caso, los jueces recusados también tendrán que asistir al juicio.

Artículo VIII. En materia criminal, habrá tres grados de jurisdicción. Las infracciones se juzgarán por los *sheijs* de las aldeas, que ejercerán las funciones de los jueces de paz; los delitos por los tribunales de primera instancia; y los crímenes por el consejo judicial superior, cuyas sentencias sólo se podrán ejecutar tras el cumplimiento de las formalidades en uso en el resto del Imperio.

Artículo IX. Todo proceso en materia comercial se llevará ante el Tribunal de Comercio de Beirut, y todo proceso, incluso en materia civil, entre un sujeto o protegido de una potencia extranjera y una habitante de la Montaña se someterá a la jurisdicción de este mismo tribunal.

No obstante, en la medida de lo posible, y previo acuerdo entre las partes, las contestaciones entre los habitantes de Líbano y sujetos extranjeros podrán juzgarse mediante arbitraje, y en dicho caso, la autoridad imperial de Líbano y los consulados de las potencias amigas estarán obligados a hacer ejecutar las sentencias arbitrales.

Sin embargo, en el caso de que las contestaciones se hubieran llevado ante el tribunal de Beirut en la ausencia de un acuerdo entre las partes para someter su litigio al arbitraje, la parte perdedora estará obligada a pagar los gastos de desplazamiento según una tarifa determinada por un acuerdo establecido entre el gobernador de Líbano y el cuerpo consular de Beirut, y sancionado por la Puerta Sublime.

Se entiende que los actos de compromiso deberán redactarse, firmar-

se legalmente por las partes y registrarse tanto en el tribunal de Beirut como en el consejo superior de la Montaña.

Artículo X. Los jueces serán nombrados por el gobernador; los miembros del consejo administrativo se elegirán en los distritos por los *sheijs* de las aldeas.

Los *sheijs* de las aldeas se elegirán por la población de cada aldea.

El tercio del personal del consejo administrativo se renovará cada dos años, y los miembros salientes podrán reelegirse.

Artículo XI. Todos los jueces recibirán una retribución. Si se demostrara, tras su investigación, que uno de ellos ha prevaricado o ha dejado de ser digno de sus funciones, mediante algún acto, deberá ser revocado, y, además, se le aplicará una pena proporcional a la falta cometida.

Artículo XII. Las audiencias de todos los consejos judiciales serán públicas y se redactarán actas por un secretario de justicia nombrado *ad hoc*. Dicho secretario estará además encargado de mantener un registro de todos los contratos de traspaso de bienes inmobiliarios, que sólo serán válidos después de haber sido sometidos a la formalidad del registro.

Artículo XIII. Los habitantes de Líbano que hubieran cometido un crimen o delito en otro *sanyaq* serán juzgados por las autoridades de dicho *sanyaq*, del mismo modo que los habitantes de otros distritos que hubieran cometido un crimen o delito en la circunscripción de Líbano serán juzgados por los tribunales de la Montaña.

En consecuencia, los individuos autóctonos o no autóctonos que se hubieran convertido en culpables de un crimen o delito en Líbano y que se hubieran escapado a otros *sanyaq* serán detenidos, a petición de la autoridad de la Montaña, por la del *sanyaq* en el que se hallan y remitidos a la administración de Líbano.

Asimismo, los autóctonos de la Montaña o los habitantes de otros departamentos que hubieran cometido un crimen o delito en cualquier *sanyaq* que no fuera Líbano, y que se hubieran refugiado en este último, serán detenidos sin demora por la autoridad de la Montaña, a demanda de la del *sanyaq* interesado, y serán remitidos a la administración de Líbano.

Asimismo, los autóctonos de la Montaña o los habitantes de otros departamentos que hubieran cometido un crimen o delito en cualquier *sanyaq*

que no fuera Líbano, y que se hubieran refugiado en este último, serán detenidos sin demora por la autoridad de la Montaña, a demanda de la del *sanyaq* interesado, y serán remitidos a la misma.

Los agentes de la autoridad que hubieran cometido una negligencia o retrasos no justificados en la ejecución de las órdenes relativas al envío de culpables ante los tribunales competentes serán castigados, al igual que los que buscarían proteger a dichos culpables de las búsquedas de la policía, en conformidad con las leyes.

Por último, las relaciones entre la administración en Líbano, y la administración respectiva de los demás *sanayeq*, serán exactamente iguales a las relaciones que existen y se mantienen entre los demás *sanayeq* del Imperio. En tiempos ordinarios, el mantenimiento del orden y la ejecución de las leyes se garantizarán exclusivamente por el gobernador, mediante un cuerpo de policía mixta, compuesto por en torno a los siete hombres por cada mil habitantes.

La ejecución por los jenízaros debe de abolirse y de sustituirse por otros modos de coacción como el embargo o el encarcelamiento, les estará prohibido a los agentes de policía, bajo las penas más severas, exigirles a los habitantes cualquier retribución fuera en dinero o en especie. Deberán llevar uniforme o algún signo exterior de sus funciones.

Hasta que el gobernador reconozca que la policía local está en condiciones de hacer frente a todos los deberes que le serán impuestos en tiempos ordinarios, las carreteras de Beirut a Damasco y de Sidón a Trípoli estarán ocupadas por tropas imperiales. Dichas tropas estarán bajo las órdenes del gobernador de la Montaña.

En caso extraordinario y de necesidad, y tras haber consultado la opinión del consejo administrativo central, el gobernador podrá requerir la asistencia de tropas regulares ante las autoridades militares de Siria.

El oficial que dirigirá dichas tropas en persona deberá acordar las medidas a seguir con el gobernador de la Montaña, y aun conservando su derecho de iniciativa y de apreciación en lo referente a las cuestiones puramente militares, tal como las cuestiones de estrategia o de disciplina, estará subordinado al gobierno de la Montaña durante el tiempo de su estancia en Líbano y actuará bajo la responsabilidad de este último.

Dichas tropas se retirarán de la Montaña según le haya declarado oficialmente el gobernador a su comandante que el objetivo por el que han sido llamadas se ha alcanzado.



Artículo XIV. La Sublime Puerta se reserva el derecho de recaudar, a través del gobernador de Líbano, la suma de 3.500 bolsas, que constituyen hoy día el impuesto de la Montaña, un impuesto que se podría aumentar hasta la suma de 7.000 bolsas cuando las circunstancias lo permitan, y queda claro que el producto de dichos impuestos se destinará en primer lugar a los gastos de la administración de la Montaña y a sus gastos de utilidad pública; sólo el surplus, si hay lugar, se ingresará a la tesorería del Estado.

Si los gastos generales estrictamente necesarios para el funcionamiento regular de la administración excedieran el producto de los impuestos, la Puerta deberá asegurar los excedentes en el gasto.

Los *bekalik* o ingresos de los dominios imperiales, al ser independientes del impuesto, se ingresarán al tesoro (caja) de Líbano, al crédito de la contabilidad de dicha caja con el tesoro imperial.

Queda claro sin embargo que para los trabajos públicos u otros gastos extraordinarios, la Puerta Sublime no se responsabilizará de los mismos salvo que los haya previamente aprobado.

Artículo XV. Se procederá lo antes posible, a la realización de un censo de la población por comuna y por rito y al establecimiento del catastro de todas las tierras cultivadas.

Artículo XVI. En todo caso que sólo involucre a los miembros del clero secular o regular, estas partes, prevenidas o acusadas, permanecerán sometidas a la jurisdicción eclesiástica, salvo en caso de que la autoridad episcopal solicitara su remisión ante los tribunales ordinarios.

Artículo XVII. Ningún establecimiento eclesiástico podrá ofrecer asilo a los individuos, sean eclesiásticos o laicos, que son objeto de una diligencia por parte del ministerio público.

Decretado y acordado en Constantinopla, el 6 de septiembre de 1864.  
Firmado: Aali; Bulwer; Lavalette; Prokesch-Osten; Goltz; Lobanoff.



PROGRAMA HISTORIA DEL DERECHO  
PUBLICACIONES

1. Luis Grau, *Origenes del constitucionalismo americano. Corpus documental bilingüe / Selected Documents Illustrative of the American Constitutionalism. Bilingual edition*, 3 vols., Madrid 2009, 653+671+607 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/5669>
2. Luis Grau, *Nosotros el pueblo de los Estados Unidos. La Constitución de los Estados Unidos y sus enmiendas. 1787-1992. Edición bilingüe / We the People of the United States. The U.S. Constitution and its Amendments. 1787-1992. Bilingual edition*, Madrid 2010, 338 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/8517>
3. Carlos Petit, *Fiesta y contrato. Negocios taurinos en protocolos sevillanos (1777-1847)*, Madrid 2011, 182 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/10145>
4. Pablo Mijangos y González, *El nuevo pasado jurídico mexicano. Una revisión de la historiografía jurídica mexicana durante los últimos 20 años*, Madrid 2011, 110 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/10488>
5. Luis Grau, *El constitucionalismo americano. Materiales para un curso de historia de las constituciones*, Madrid 2011, xxii+282 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/11865>
6. Víctor Tau Anzoátegui, *El taller del jurista. Sobre la Colección Documental de Benito de la Mata Linares, oidor, regente y consejero de Indias*, Madrid 2011, 175 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/12735>
7. Ramon Llull, *Arte de Derecho*, estudio preliminar de Rafael Ramis Barceló, traducción y notas de Pedro Ramis Serra y Rafael Ramis Barceló, Madrid 2011, 178 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/12762>

8. Consuelo Carrasco García, *¿Legado de deuda? A vueltas con la Pandectística*, Madrid 2011, 158 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/12823>
9. Pio Caroni, *Escritos sobre la codificación*, traducción de Adela Mora Cañada y Manuel Martínez Neira, Madrid 2012, xxvi + 374 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/13028>
10. Esteban Conde Naranjo (ed.), *Vidas por el Derecho*, Madrid 2012, 569 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/13565>
11. Pierangelo Schiera, *El constitucionalismo como discurso político*, Madrid 2012, 144 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/13962>
12. Rafael Ramis Barceló, *Derecho natural, historia y razones para actuar. La contribución de Alasdair MacIntyre al pensamiento jurídico*, Madrid 2012, 480 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/13983>
13. Paola Miceli, *Derecho consuetudinario y memoria. Práctica jurídica y costumbre en Castilla y León (siglos XI-XIV)*, Madrid 2012, 298 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/14294>
14. Ricardo Marcelo Fonseca, *Introducción teórica a la historia del derecho*, prefacio de Paolo Cappellini, Madrid 2012, 168 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/14913>
15. Alessandra Giuliani, *Derecho dominical y tanteo comunal en la Castilla moderna*, Madrid 2012, 134 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/15436>
16. Luis Grau, *An American Constitutional History Course for Non-American Students*, Madrid 2012, xx + 318 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/16023>

17. Antonio Ruiz Ballón, *Pedro Gómez de la Serna (1806-1871). Apuntes para una biografía jurídica*, Madrid 2013, 353 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/16392>
18. Tamara El Khoury, *Constitución mixta y modernización en Líbano*, prólogo de Maurizio Fioravanti, Madrid 2013, 377 pp.  
<http://hdl.handle.net/10016/16543>
19. María Paz Alonso Romero/Carlos Garriga Acosta, *El régimen jurídico de la abogacía en Castilla (siglos XIII-XVIII)*, en preparación.

